School of Theology at Claremont
1001 1318540

LIBRARY OF THE
PRESBYTERIAN THEOLOGICAL SEMINARY
AT OMAHA, NEBRASKA
Case 8 Shelf 7 No. 127

Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

C Cutler
Sept 1874

SYSTEM

DER ETHIK.

in 3 Vols. Leipzig 1850-51-53

VON

IMANUEL HERMANN FICHTE.

ZWEITER, DARSTELLENDER THEIL.

ERSTE ABTHEILUNG.

LEIPZIG,
DYK'SCHE BUCHHANDLUNG.
1851.

B
2974
F33
S9

SYSTEM

DER ETHIK.

ZWEITEN BANDES ERSTE ABTHEILUNG:

DIE ALLGEMEINEN ETHISCHEN BEGRIFFE UND DIE TUGEND- UND PFLICHTENLEHRE.

DARGESTELLT

VON

IMANUEL HERMANN FICHTE.

6.1797

LEIPZIG,
DYK'SCHE BUCHHANDLUNG.
1851.

VORREDE.

Die vorliegende Ethik bitte ich zunächst als einen Beitrag zur weitern Begründung derjenigen philosophischen Weltansicht zu betrachten, welche ich in meinen frühern Schriften, am Vollständigsten in meiner „Ontologie“ und „speculativen Theologie“ dargelegt habe.*) Ueber theoretische Ansichten und speculative Principien wird der Streit kaum aufhören: über das Object der Ethik, den sittlichen Willen und seine Eigenschaften, kann dagegen kein verschiedenes Urtheil stattfinden, aus Gründen, welche die Ethik selber kennen lehrt. So bietet sich von hier aus einerseits der passendste Ausgangspunkt zur Verständigung auch über allgemeine theoretische Principien, welche auf irgend eine Weise mit den ethischen Thatsachen in Zusammenhang stehen, ihnen entsprechen müssen; andererseits ist es gewiss die entscheidendste Probe von der Tiefe und Gründlichkeit einer speculativen Weltansicht, ob sie es vermag, von ihrem Princip aus jene Thatsachen nicht nur erschöpfend zu erklären, sondern in ihre ursprüngliche Würde und ihr unantastbares Hoheitsrecht wiedereinzusetzen, welches wohl unbestreitbar in vielen der neuern und neuesten Systeme auf das Gröblichste miskannt und auf das Tiefste gefährdet worden ist. In beiderlei

*) „Grundzüge zum Systeme der Philosophie, zweite Abtheilung: die Ontologie“; Heidelberg 1836; „Dritte Abtheilung: die speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre“; Ebendaselbst 1846.

334219

Beziehung hofft der Verfasser nicht ohne einige Zuversicht es auf diese Probe ankommen lassen zu dürfen; und damit die Prüfung seiner gesammten Weltansicht von hier aus desto leichter und entschiedener von Statten gehe, hielt er es für zweckmässig, die „allgemeinen ethischen Lehren“ sammt der „Tugend- und Pflichtenlehre“, als erste Abtheilung des gegenwärtigen Werkes, abgesondert von der zweiten erscheinen zu lassen, welche in der „Lehre von der rechtlichen, sittlichen und religiösen Gemeinschaft“ die besondern Anwendungen jenes Princips zu zeigen hat. Ueberhaupt muss der Verfasser es wünschen, die Grundlagen seiner religiös-sittlichen Weltansicht in der Gedankenmasse der Wissenschaftlichen und der Gebildeten vorerst entschiedenen Eingang finden zu sehen, um auf mehr Gunst und Vertrauen rechnen zu dürfen, wenn er im folgenden Theile es versucht, seine Gedanken über die Wiedererneuerung der so tief gefährdeten Gesellschaft vorzulegen, ohne fürchten zu müssen, von der Einen Seite unpraktisch ideologischer Entwürfe bezichtigt zu werden: — wir zeigen dagegen, dass, was wir erstreben, verhüllter Weise und in seinen Wurzeln schon existirt, dass man es nur mit Bewusstsein und durch besonnene Staatsthätigkeit weiter wachsen lassen soll; — von der andern Seite in den Verdacht radicaler Bestrebungen und revolutionären Gebahrens zu gerathen. Unsere Ethik lehrt vielmehr auf allen ihren Blättern, dass es schlechthin nur Einen Conservatismus gegeben hat und geben wird, den der künstlerisch fortbildenden Reformen; — ebenso nur Einen Revolutionismus, wiewohl in doppelter Verlarvung: den des unkünstlerischen Verfrühens, wie umgekehrt der hemmenden Rückbildungsversuche zu historischen Begriffen und Zuständen, die längst schon ihre Autorität verloren haben, — in beiderlei Hinsicht daher: der Vertauschung markloser Gespenster mit der lebensfähigen Wirk-

lichkeit und ihren geistigen Mächten. So giebt der Revolutionismus sich auf das Eigentlichste als Willkür, Eigensinn, Trotz gegen den Geist der Geschichte zu erkennen, kurz als die Selbstsucht, welche in allen historischen Gestalten nur Sich will, nicht in Demuth sich unterwerfen mag der unwiderstehlichen Gerechtigkeit Gottes, die in der organischen Entwicklung der Geschichte liegt. Solcherlei Selbstsucht ist, wenn auch nicht zu heilen, doch zu entmuthigen, nur durch die zur Evidenz gebrachte Ueberzeugung von der Vergeblichkeit ihrer Anstrengungen. Dazu wäre nun gerade jetzt der passendste Zeitpunkt gekommen. Es ist in Europa ein grosser Stillstand des Geschehens und der Hoffnungen eingetreten. Von Oben her begegnet uns ein blosses Scheinthun, vergeblich sich abmühend in allerlei Vorkehrungen und Listen; von Unten aber und im Innern geht Nichts vor, als der Verwesungsprocess einer alten Zeit. Die Revolution des Umsturzes ist gebändigt, aber nicht hoffnungslos; denn es bleibt ihr eine Zukunft, wenn auch in verworrenen Bildern. Der Revolution der Rückbildung, die da gegenwärtig an der Tagesordnung ist, bleibt nicht einmal die Hoffnung einer Zukunft; und in der That ist sie noch weit ohnmächtiger und hülfloser, weil sogar sie selber keine Zuversicht zu sich hat, sondern in stätem Argwöhnen des Umsturzes vom Tage zum Tage mühsam dahinlebt. Desshalb ist es ganz in der Ordnung, dass dasjenige Princip, das gegen beide revolutionäre Parteien gerichtet ist, indem es die Nothwendigkeit der völligen Umbildung anerkennt, aber die künstlerische Stätigkeit bewahrt wissen will, von beiden Seiten die entgegengesetzten Urtheile erfahren musste. So ist es geschehen mit den ersten Vorspielen unserer Ansichten; das gleiche Loos wird gegenwärtiges Werk treffen und die Lehren der uns Gleichdenkenden. Indem jedoch diese Urtheile auch äusserlich sich gegenseitig aufheben, zeigen sie nur, dass wir das Richtige getroffen,

dass die Zukunft als solche, d. h. diejenige, die nicht nach Jahren und bestimmten Zeiträumen bemessen wird, sicher die unsrige ist! —

Um jedoch zunächst noch ein Wort von dem metaphysischen Hauptgedanken zu sagen, der unserer Ethik zu Grunde liegt: so ist an das Resultat der „speculativen Theologie“ zu erinnern. Wie dort sich ergab, dass nur von der höchsten Weltthatsache aus — es ist die Gottesliebe im menschlichen Geiste — die Idee Gottes auf völlig genügende Weise durch Rückschluss sich begründen lasse: so hat unsere Ethik zu zeigen, wie auch nur in jenem höchsten Begriffe der letzte Erklärungsgrund für den sittlichen Willen gefunden werde. Im Einswerden des menschlich endlichen Willens mit dem göttlichen ist der Ursprung und die Vollendung der Sittlichkeit gefunden. Der Ursprung; — denn nur das Eintreten eines ewigen Willens in den endlichen vermag diesen über die eigene unstäte und wandelbare Natur zu erheben, ihn in einen definitiven zu verwandeln. Die Vollendung; — denn nur im Bewusstsein dieser Einheit, Versöhnung, mit Gott findet der Mensch die völlige Selbstgenüge, die wir innere Glückseligkeit nennen müssen. Den Wahn selbstgemachter Sittlichkeit und Selbstgerechtigkeit dagegen verwirft die gründliche Wissenschaft ebenso entschieden als einen völlig ungenügenden Gedanken und eine kurzsichtige Selbsttäuschung, wie sie praktisch in ihm den eigentlichen Ursprung alles Zwiespalts und aller Unseligkeit im Menschen erkennt. Nur Begeisterung, die unseres Selbstes uns vergessen macht in einer uns ganz erfüllenden Idee, ist auch erfahrungsmässig — sofern man nur die Erfahrung unbefangen befragen will — die einzige Quelle sittlicher Förderung und auch sonst jedes geistigen Gelingens. Nichts eigentlich ersehnt der Mensch inniger und unablässiger, als Sich zu vergessen, weil er mit tiefem Instincte es ahnet, dass durch das

Vergessen jenes Ichs, in irgend einem es ganz dahinnehmenden Interesse, ein höher befriedigtes, neues ihm gewonnen werde, das er nun erst als sein wahres Ich erkennen mag.

Damit erhält aber auch die Religion eine erneuerte Grundlage: sie ist eben jene lebendige und ihres Ursprunges bewusst gewordene Kraft der Sittlichkeit. Daher geht sie gar nicht mehr aus von irgend einem specifischen Credo, noch besteht sie in besondern religiösen Acten und Vorrichtungen, sondern in der gottversöhnten, gotterfüllten Gesinnung, die unablässig sich äussert in sittlichem Vollbringen. Daraus erwächst endlich jeder bestimmten, „positiven" Religion das höchste Merkmal ihrer Beglaubigung, da ohnehin schon von jeher erkannt worden ist, dass eine solche Beglaubigung wahrhaft nur geschöpft werden könne aus dem Geiste erhöhter Sittlichkeit, der von einem Glauben ausgeht. Die wahre Religion ist, welche jenen „Beweis des Geistes und der Kraft" thatsächlich für sich zu führen vermag, von der die Wirkungen jener reinen, den menschlichen Willen umschaffenden Begeisterung ausgehen, in welcher Gott als „heiliger Geist", als erlösende und versöhnende Liebe, auf das Allereigentlichste sich offenbart und thatkräftig seine Gegenwart erweist. Nur aus diesem Grunde darf die Wissenschaft das Christenthum als einzig wahre Religion bezeichnen, ohne fürchten zu müssen, dogmatischer Befangenheit sich schuldig zu machen oder durch irgend eine Zukunft widerlegt zu werden; so gewiss es unter allen historischen Religionen jenen Gedanken am Reinsten ausspricht und als die einzige Bedingung alles Heiles für den Menschen ihm immer wieder zum Bewusstsein bringt: — so gewiss aber weit mehr noch, über alles bloss Theoretische und Gedankenmässige hinaus, durch seinen Stifter ein „Reich Gottes", eine im Innersten der Geschichte unüberwindlich waltende ethisch-religiöse Weltmacht gegründet worden ist, welche jenen thatsächlichen Beweis

des Geistes und der Kraft seit Jahrhunderten für sich geführt hat und täglich ihn erneuert; ja für den tiefer Dringenden und Erleuchteten noch ganz andere Schätze der Erneuerung in ihrem Schoosse trägt, als die Meisten es wähnen. Bis jetzt nämlich hat es sich erlösend lediglich an den Einzelnen gerichtet, nur mittelbar durch diesen an die Gemeinschaft und auf den Staat. Wer aber, der seine ganze Tiefe glaubend oder frei erkennend umfasst hat, kann daran zweifeln, dass es irgend einmal auch die innere organisirende Kraft des Staates werden müsse und erst dann mit der ganzen Tiefe seines Gedankens und der ganzen Fülle seiner Segnungen hervortreten könne? Warum die bisherigen Bildungsversuche und Ansätze zu einem solchen „christlichen" Staate entweder phantastisch oder abstract-puritanisch bleiben mussten, oder aber unter seiner Fahne das widersinnigste Gemisch heterogener Bestandtheile uns dargeboten wird, darüber werden wir sehr bestimmte Rechenschaft geben: es bedarf nämlich, um auch nur in der Idee den rechten Staat zu entwerfen, der mannigfachsten und heterogensten Vorkenntnisse und Vorübungen. Dann bedarf es vor Allem, als Mittelpunkt des Ganzen, der rechten Einsicht in den eigentlichen Zweck des Staates, welcher nur der der „Humanität" oder der „christliche" sein kann. So ist der christliche Staat eben der der Humanität und beide sind nur dadurch verschieden, dass jener noch mit allerlei historischen, ursprünglich ihm fremden Bestandtheilen verwachsen, dieser seines Zweckes allein vollständig bewusst ist.

Und gerade hier reiht die Ethik sich an, welche nun aufhört, wie bisher, in jenem schwankenden und bloss äusserlichen Verhältnisse zur Religion zu stehen, nach welchem die „christliche Ethik" ein blosser Anhang zur „allgemeinen" war, oder wenn sie einen besondern Inhalt haben wollte, ein unverarbeiteter Auswuchs der ganzen und umfassenden Aufgabe derselben werden musste. Jede ihre Aufgabe vollständig erkennende

ethische Wissenschaft ist auch religiöse, „christliche“ Ethik; und erst die richtig gefasste „christliche Moral“ enthält auch die ganze ethische Aufgabe. Sie zeigt aus jenem Einen und gemeinschaftlichen Principe den Charakter des vollkommnen Willens, des „Grundwillens“ in uns, und entwirft daraus ein Bild der vollkommnen menschlichen Gemeinschaft, welche beide nur in religiös-sittlicher Wirksamkeit ihre Vollendung erhalten können.

Hiermit widerlegt sich nun, auch von der Ethik aus, ebenso jede auf den Grundsätzen des Identitätssystems beruhende Sittenlehre, wie die neuerdings aufgebrachte naturalistische Auffassung, dass die Sittlichkeit nichts Anderes sei, als die durch die Freiheit des Ichs zu sich selbst zurückkehrende, mit sich versöhnte Nothwendigkeit der Natur. Beiderlei Voraussetzungen müssen wir schon aus dem einfachen Grunde unrichtig finden, weil sie dem Thatsächlichen Gewalt anthun, indem es unmöglich bleibt, aus solchen Prämissen die Erscheinungen des sittlichen Willens auch nur in ihrer psychologischen Eigenthümlichkeit richtig aufzufassen und vollständig zu erklären. Vielmehr, wenn man das Specifische des ethischen Processes im menschlichen Geiste nur unbefangen untersuchen will, ergiebt sich das Unzureichende jeder bloss pantheistischen, das Ewige und Endliche identificirenden Auffassung. Das Selbstische und Individuale des endlichen Geistes, welches im Willen sich offenbart, ist kein substanzloses Phänomen einer in ihm, wie in einer „Maske“ sich versteckenden absoluten Idee, ist keineswegs die vergängliche Blase, welche das ewige „Schäumen“ des Weltgeistes aufwirft: es zeigt sich, dass diese Selbstigkeit tief eigenthümlich und beharrlich ist, da sie von der Tiefe eigensüchtiger Bosheit an bis in die höchste Blüthe des ethischen Willens gleichmässig sich behauptet und erst in dieser recht bestätigt wird. Ohne daher zuletzt auf eine metaphysische Monadenlehre

zurückzugreifen, — sofern man gründlich uud bis zu Ende denken will, — ist eine so wichtige und hochstehende Weltthatsache, wie der menschliche Wille und der in ihm vorgehende ethische Process, niemals vollständig erklärbar. Den Beweis davon brauchen wir hier nicht zu führen. Das folgende Werk, welches jenen Process in allen Stadien und Möglichkeiten darstellt, giebt ihn auf vollständige und, wie wir glauben, unwidersprechliche Art.*)

---

*) Sehr wünschte ich den oben angeregten Punkt denjenigen Denkern zur Erwägung zu empfehlen, denen, bei sonstiger Uebereinstimmung mit meinen Ansichten, meine Monadenlehre noch immer Bedenken erregt, ohne dass ich fände, dass sie auf die ontologische Beweisführung sich bestimmt eingelassen, diese geprüft oder widerlegt hätten. Wohl weiss ich, dass gewisse philosophische Grundansichten, trotz ihrer strengen Beweisbarkeit, nur langsam und auf mittelbare Weise Eingang finden und erst allmälig ihr Befremdliches verlieren. Einen der geeignetsten mittelbaren Beweise für die Monadenlehre enthält nun in der That die eindringende Beobachtung der menschlichen Seele, ebensowohl nach der Breite ihrer unzählbaren individuellen Eigenthümlichkeiten, als nach der Tiefe und Energie ihrer Selbsterfassung im Willen, an dessen Unüberwindlichkeit wir oft die ganze Macht der Welt sich brechen sehen. Wer in dieser, bei Jedem anders gearteten Seeleneigenheit nur ein vorübergehendes Zusammenrinnen allgemeiner, wenn auch geistiger Kräfte erblickt, — etwa eine Mischung aus den Gaben der Aeltern, wo dann doch immer das festgefügte Band der neuen Individualität unbegreiflich bliebe — oder gar, nach den neuesten Behauptungen einer physiologischen Psychologie, darin nur die flüchtige Mischung gewisser materieller Stoffe erblickt: wem vielmehr hierbei nicht klar wird, dass solchen durch das ganze Zeitleben hindurch bis ins Einzelnste sich treu bleibenden Erscheinungen nur die unverwüstliche Einheit eines eigenthümlich Substantiellen zu Grunde liegen könne: — von einem Solchen müssen wir zweifeln, ob ihm die nöthige Eindringlichkeit der Beobachtung, oder die unerlassliche Unbefangenheit für Forschungen dieser Art zu Theil geworden sei. Doch wäre schon viel gewonnen, auch für die folgenden ethischen Untersuchungen, wenn man sich nur die Mühe nähme, die ganze Frage von diesem Gesichtspunkte aus ins Auge zu fassen. Wegen der theologischen Bedenken gegen die Monadenlehre,

Ebenso, und noch weit entschiedener, wird dadurch jede bloss naturalistische Auffassung des Ethos widerlegt: — der Wahn, dass in der Sittlichkeit der Mensch mit Bewusstsein und Freiheit nur zurückkehre zur Natur und ihrer Nothwendigkeit. Dieser Irrthum, falls er nur seiner wahren Consequenz sich bewusst wird, ist auch in seinen praktischen Folgen wichtiger, als der erste Anblick es vermuthen lässt. Er zerstört, folgerichtig erfasst, jeden Begriff geistigen Fortschreitens und eigentlicher Schöpfung, welche nur in den absolut Neues erzeugenden Thaten der Geisterwelt möglich ist. In der Natur, sofern man nur versteht, was ihr Eigenthümliches und was ihre Gränze ist, waltet nur der in sich zurückkehrende Kreislauf, der Wechsel von Gestaltung und Umgestaltung nach festem, unveränderlichem Gesetz, nach einer Nothwendigkeit, welche zwar innerlich Zweckmässigkeit, äusserlich Schönheit erzeugt, nicht aber es vermag, jenen innern Kreislauf des absolut Gleichförmigen zu überschreiten. Eben damit fällt aber die Schöpfung eines Neuen, die Perfectibilität, jenseits der Natur und ihrer Macht, in das Gebiet des Geistes und der freien Entwicklung, worin Gottes Schöpfung und Geisteserweisung nie aufhört, indem er im Genius immer höher, tiefer und eigentlicher sich offenbart. Wenn man nun diese ganze specifisch unterschiedene Welt, und darin wieder das höchste und reinste Organ des göttlichen Geistes, den Willen und die Sittlichkeit, zu einer blossen Naturerscheinung zurückdeutet und Solches für philosophische Begründung auszugeben

---

der einzigen, welche bis jetzt auf wissenschaftliche Weise sich geltend gemacht haben, und welche neuerdings ein anderer uns befreundeter Denker, H. M. Chalybäus („speculative Ethik“ I. S. 170) zu theilen scheint, dürfen wir wohl auf unsere „speculative Theologie“ (S. 292 — 294) verweisen, wo jene Bedenken an sich zwar anerkannt und gewürdigt werden, zugleich aber gezeigt wird, dass sie im Ganzen unserer Weltansicht völlig verschwinden.

wagt: so ist dies aufs Eigentlichste Fälschung des Thatsächlichen und Verstümmlung der Wahrheit um ihre grösste und wichtigste Hälfte, — seicht und willkürlich in ihrem Ursprunge, zerstörend und bildungsfeindlich in ihren Folgen.

Dies nun sei im Allgemeinen ausgesprochen, um wenigstens in der Vorrede über das polemische Verhältniss ein Wort zu sagen, in welches das gegenwärtige Werk zu Ansichten und Bestrebungen tritt, welche in gewissen Bildungskreisen unsers Vaterlandes nicht ohne Einfluss sind, wiewohl ihrem Principe die innere Kraft gebricht, sich zu einer wissenschaftlich begründeten Ethik auszubilden, wo dann ihre kritische Betrachtung dem ersten Theile unsers Werkes zugefallen wäre.

Dankbarer und erfreulicher in jeder Weise ist es, eines Buches von befreundetem Geiste zu gedenken, — wir meinen die „speculative Ethik“ von H. M. Chalybäus (II Bde, 1850), — welches auf anderem Wege zu einem ähnlichen Ziele gelangt, wie das unsere. Wir haben daher um so mehr die Verpflichtung, das Verhältniss beider Werke näher ins Auge zu fassen, als das unsrige, zwar im Hauptgedanken mit jenem verwandt, doch in der Ausführung und in den einzelnen Resultaten völlig von ihm abweicht. Schon dies muss jedoch für die innere Wahrheit des gemeinschaftlichen Princips — völlige und definitive Integration der Sittlichkeit durch die Religion — ein gutes Vorurtheil erregen, wenn auf ganz verschiedenem Wege und von zwei völlig unabhängigen Seiten her auf Dasselbe gedrungen wird.

Hätte das Werk von Chalybäus noch im ersten, „kritischen“ Theile seine Würdigung finden können: so wäre ihm eine sehr bevorzugte Stelle einzuräumen gewesen, zwischen Schleiermacher etwa und Herbart. Es ist nämlich das eigentliche Antidoton gegen den Hegelianismus in jeglicher Gestalt und in jeder seiner Consequenzen; aber es geht auch über die abstracten

Allgemeinheiten der Schleiermacherschen Sittenlehre hinaus; während es — wenigstens nach unserer Ueberzeugung — die wahre Gliederung der ethischen Ideen nicht getroffen hat, zu welcher in Herbarts Lehre die bedeutendsten Vorarbeiten liegen.

Aufgabe der Ethik nach Chalybäus ist, nachzuweisen, wie „die freie Menschheit", von der göttlichen Liebe geleitet, durch alle Abweichungen dieser Freiheit hindurch dem sittlichen Ideal entgegengeht, welches „als Vorbild in der göttlichen Uridee enthalten ist." Sie ist daher „gemischte Wissenschaft", stehend zwischen Betrachtung der reinen, vollkommnen Idee und der „Geschichtskunde", welche auszumachen hat, „ob die Menschheit auf jenem Wege sich auf Abwege verloren oder wieder eingelenkt habe." Diese Vergleichung von Idee und Wirklichkeit ergiebt eben die Discrepanz zwischen beiden, nicht ihre Identität (wie Hegel will, und wie eigentlich auch Schleiermacher, der hier seinen Organisationsprocess der Vernunft auf die Natur einschiebt, und dem das Böse nur in einem mindern Organisirtsein durch jene besteht: vgl. unsern ersten, kritischen Theil, § 132, 133). Die historische Wirklichkeit muss sich daher von der Idee beurtheilen und richten lassen. Dies Verhältniss ist das kritische, wodurch das Princip der Ethik „Idee" im strengen Sinne bleibt, welches folgerichtig aber nur aus der höchsten Idee zu entwickeln ist.*)

Bei solcher freieren, die Idee und die historische Wirklichkeit stets zusammenfassenden Stellung, welche Chalybäus der Ethik anweist, scheint uns um so stärker von Nöthen, mit wissenschaftlicher Schärfe den wahrhaften Charakter jener „göttlichen Leitung" hervortreten zu lassen, welcher unsers Erach-

*) Chalybäus „speculative Ethik" I. § 10 S. 30 ff. § 12 S. 39.

tens doch nur in der Immanenz der ethischen Ideen im menschlichen Geiste gefunden werden kann. Wie der Dichter sagt: — „Läge nicht in uns der Gottheit eigne Kraft, wie könnt' uns Göttliches entzücken?“ Diesen Gedanken erkennt nun zwar Chalybäus in vollem Maasse an; doch scheint er ihm nicht seine ganze und folgenreiche Ausführung zu geben durch die Nachweisung, auf welche bestimmte Weise der Sieg jenes göttlichen Princips über die sinnliche und natürliche Unmittelbarkeit des Willens sich vollziehe, d. h. wie die „Ethisirbarkeit“ des letztern in allen seinen Gestalten gesetzt sei? Dadurch bleibt auch der Gegensatz von Naturell und Charakter, welcher nach unserer Meinung für die rechte Einsicht in jene Frage und in das ganze Wesen des sittlichen Processes von entscheidender Bedeutung sein dürfte, eigentlich ganz unberührt. Aus gleichem Grunde fehlt es diesem Systeme an einer klaren und erschöpfenden Lehre von den ethischen Ideen rein als solchen, in welchen sachgemäss die einzige Grundlage für die Ethik gefunden werden kann zur systematischen Gliederung ihrer Theile und zur festen Orientirung in den einzelnen, sonst einem stäten Schwanken überlassenen ethischen Controversen. Am Wenigsten aber durfte ein solches, aus dem reinen Gedanken entworfenes System ethischer Grundbegriffe einer Sittenlehre, wie die vorliegende, fehlen, welche zu ihren Hauptvorzügen zählt, mit so rühmlicher Entschiedenheit den idealen, nicht empiristischen Charakter des Ethos ins Licht zu stellen. Wie anders aber kann dieser gerettet werden, ausser durch eine eigentliche, in sich vollendete, streng durchgeführte ethische Ideenlehre? Statt dessen substituirt ihr der Verfasser die Stufenfolge der „Eudämonologie“, des „Rechts-(Staats-)lebens“ und der „religiösen Sittlichkeit“, in welcher wir unsern Theiles, wie sich im Folgenden ergeben wird, nur ein halb empirisch-sensualistisches, halb ideal-ethisches Princip zu entdecken vermögen. Aus gleichem

Grunde endlich, wegen unvollständiger Ausbildung des Inhalts der ethischen Ideen, konnten in diesem Systeme mancheKreise des sittlichen Lebens, wie die Geselligkeit, die Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft, keine selbstständige Dignität erhalten, sondern mussten sich begnügen, als Nebenbestimmungen der „religiösen Sittlichkeit“ angefügt zu werden, wo das Aeusserliche und Gemachte dieser Unterordnung wohl kaum zu verkennen ist. (Vgl. Chalybäus a. a. O. Bd. II. § 262—264.)

Nichtsdestoweniger bleibt der Geist des Systems und die ganze Stellung dieses Denkers unter den gleichzeitigen Bestrebungen von der grössten und förderlichsten Bedeutung. Schon seit dem Beginne seines Philosophirens, am Entschiedensten durch seine „Wissenschaftslehre“, hat Chalybäus darauf gedrungen, die ethische Lebensauffassung zur universalen und eigentlich wissenschaftlichen zu machen. Die Philosophie hat nicht bloss im Erkennen, sondern auch im Willen ihren Ausgangspunkt. Das Wissen, die Theorie, ist nie ihr letzter Zweck, sie erstrebt Weisheit. Wenn dagegen bloss jenes Streben stattfindet, sinkt die Philosophie selber zum „Empirismus“ zurück; denn das blosse Wissen kann sich nur auf schon Gegebenes beziehen, niemals auf das, was da werden soll. Dagegen ist die Philosophie, als Wollen betrachtet, Weisheitswille und schliesst somit den ethischen Trieb schon in sich.

So ist das absolute Princip, die Gottheit, auch nur in der höchsten ethischen Kategorie zu fassen. Es ist ein Dreifaches in gebundener Einheit: das absolute Wollen, die Weisheit und die absolute Wahrheit; zusammen: der absolute Wahrheitswille oder die „positive Liebe“ (I. § 12, 16). Desshalb ist Gott nicht bloss als Persönlichkeit zu fassen. Persönlichkeit ist selbstbewusste Form der Geistigkeit, nicht aber die realgeistige Erfüllung. Die letztere ist nur in jener positiven

Liebe, im Wollen der Weisheit oder Wahrheit zu finden. Chalybäus fügt hinzu (S. 55): indem er solchergestalt den Begriff der Persönlichkeit nicht allein und ohne Weiteres zum Panier des Heils in der Philosophie erheben, in ihr nicht das positive Princip, sondern nur das *sine qua non* der negativen Bedingung der absoluten Wahrheit erblicken könne, mache er sich auf Widerspruch von denjenigen Mitphilosophirenden gefasst, denen er sich sonst am Nächsten verwandt fühle.

Da er bei dieser Gelegenheit den Verfasser und die mit ihm Gleichdenkenden bestimmt bezeichnet: so darf ich ihm erwiedern, dass, was wenigstens mich betrifft, nur die vollständigste Beistimmung ihm entgegengebracht wird, wovon sich Chalybäus schon längst aus meiner „speculativen Theologie" hätte überzeugen können, theils am Schluss ihrer Lehre von den göttlichen Eigenschaften (§ 155), theils am Abschlusse des Ganzen als der höchsten Idee des göttlichen Wesens und seines Verhältnisses zum Endlichen (§ 263). Ja ich glaube hier noch einen nicht unwichtigen Schritt weiter gegangen zu sein: das religiöse Bewusstsein, nicht bloss das ethische, wie bei Chalybäus, bildet nach mir das Princip des Zurückschlusses von der höchsten Weltthatsache auf die höchste Idee Gottes. Das religiöse Bewusstsein ist mir aber nicht das der „Abhängigkeit" (vgl. Chalybäus, I. S. 58, § 17), worin ich nur die niedrigste Stufe des Religionsgefühles erblicken kann, sondern das der Gottesliebe; und erst von ihr aus kann das Wesen des Menschen in seiner erschöpfenden Tiefe erkannt werden. Und so geht nach mir auch der ethische Wille der Begeisterung und Entselbstung nicht in das religiöse Bewusstsein zurück, sondern es entsteht aus ihm und hat erst in diesem seine bleibende, innerlich verewigende Wurzel. Wie Chalybäus über diese principiell wenigstens entscheidenden Fragen denkt, nach welcher Alternative hin seine Ueberzeugungen fallen, dies

ist wenigstens mir bei Erwägung seines Werkes nicht völlig klar geworden.

Die dreifache Abstufung von „Familienleben“, „Staatsleben“ und „Gottesreich“, auf welche dies ganze ethische System gegründet ist, entwickelt Chalybäus folgendergestalt. — Der Mensch und das Menschengeschlecht ist auf der Stufe seines Naturdaseins, gleich den übrigen Naturwesen, ein plastisches Kunstwerk der göttlichen Schöpferthätigkeit. Sich jenem zu entwinden und darüber hinaus zur vollkommnen Persönlichkeit sich zu erheben, ist Inhalt des ethischen Processes. Das erste ethische Stadium ist daher jenem des ersten Geschaffenwerdens von Gott aus der mütterlichen Natur analog. Das Subject tritt hier noch gar nicht als einzelnes hervor, sondern bleibt gebunden an die substantielle Einheit der Familie. Die beiden Geschlechter, durch einander und in der Familie erst zum Ganzen werdend, vollenden sich in diesem Zustande zu einem sich selber genügenden „glückseligen“ Leben: die ethische Sphäre der „Eudämonologie“, welche, wie Chalybäus nachdrücklich hervorhebt, selbstständige sittliche Berechtigung hat, dem „noch immer mächtig waltenden stoisch-kantischen Wahne“ gegenüber, „dass alles Ethische durchaus entsagend, aufopfernd, nicht sich selbst belohnend, beglückend und beseligend sein dürfe.“ Wir stimmen, wie unser eigenes System zeigt, dieser Grundauffassung völlig bei, sehen auch im „Familienleben“ den besondern Ausdruck einer durch ächte Sittlichkeit erlangten Selbstgenüge und Glückseligkeit; können aber um so weniger einräumen, — wozu doch Chalybäus durch die Consequenz jener Eintheilung gleichsam wider Willen hingedrängt wird, — weder dass im Familienleben die einzige, noch die höchste Quelle der „Eudämonologie“ liege. Vielmehr werden wir nachweisen, dass im ehelichen Verhältniss, wie in dem zwischen Aeltern und Kindern, das natür-

liche Band, also das Specifische des Familiendaseins, welches eben damit noch nicht ethisch, sondern nur „ethisirbar“ ist, — gerade das endliche und vergängliche sei, welches sich im ehelichen und Familienverhältnisse selbst zu dem geistigen der freien gegenseitigen Ergänzung, als dem wahrhaft und wechsellos beglückenden, kurz zur „Freundschaft“ zu erheben habe. Diese jedoch, die freilich in unserer Ethik eine weit universellere Bedeutung erhält, als die man gewöhnlich ihr beizulegen geneigt ist, — als die freieste, mannigfaltigste und zugleich intensivste Verwirklichung der Idee ergänzender Gemeinschaft zwischen den Einzelsubjecten — kann offenbar weder im „Familienleben“, noch im „Staatsleben“, noch auch in der „religiösen Sittlichkeit“ ihre eigentliche Stellung finden, und so ergiebt sich schon hier das Unzureichende oder Erzwungene jenes Eintheilungsprincips bei Chalybäus: — was ihn übrigens auch hier nicht hindert, in den einzelnen Ausführungen das Trefflichste und Reichhaltigste zu geben. In der Abhandlung der „ehelichen Tugenden“ (I. § 119 — 123), in den Betrachtungen über die „Freundschaft“ und die „freie Geselligkeit“ (in Spiel, Tanz, Höflichkeit u. s. w.), welche freilich einigermaassen willkürlich der „Geschwisterliebe“ untergeordnet oder angereiht werden, um wenigstens äusserlich damit den Boden des Familienlebens nicht zu verlassen (I. § 125 — 129): — über alles Dieses wird so Gediegenes und Tiefgeschöpftes gesagt, und das ganze Wesen der Sittlichkeit so rein darin dargestellt, dass der Verfasser am Schlusse des Abschnittes über die „Familientugend“, in der „vollendeten Eudämonie“ (§ 134), eine Höhe der Sittlichkeit schildert, welche ganz von selbst über den „Familienzweck“ hinausliegt und Zweck an sich selbst geworden ist. So kommt zwar Chalybäus zu dem an sich wahren Resultate, in dem wir zugleich den tiefsten Sinn für ächte Sittlichkeit wiederfinden, dass schon

im engsten und nächsten Kreise, in dem der Familie, alle Tugenden vollendeter Sittlichkeit sich entfalten können und über diesen Umkreis nicht hinauszustreben brauchen, um dem Menschen die vollendetste Befriedigung der „Eudämonie“ zu gewähren. Darum wird es jedoch nicht minder ungenügend bleiben, die Familie allein zum natürlichen Ausgangspunkte und zum specifischen Urquell der sittlichen „Eudämonie“ zu machen. Wir zeigen vielmehr, dass alles Natürliche, jede im „Naturell“ präexistirende Richtung ethisirbar sei, d. h. zum Ausgangspunkte eines eigenthümlich Sittlichen und damit auch „Eudämonistischen“ werden könne.

Das „Recht“ — die zweite Sphäre des Ethischen — erhebt sich auf dem Boden jenes ersten, im Gefühle der Familieninnigkeit verschlungenen Menschheitsbewusstseins: die Egoität erwacht, die Personen lösen sich von einander ab, und stellen sich einander gegenüber mit ihrer selbstständig gewordenen Freiheit; — sie werden „Rechtspersonen“. Diese Freiheiten durchkreuzen sich aber in der gemeinschaftlichen Lebenssphäre der äussern Natur; es entsteht der „Verkehr“ und mit ihm die Nothwendigkeit, ihn durch ein „Gesetz“ zu regeln, dessen Grundlage die „wechselseitige Anerkennung“ der Personen ist und welches Gesetz entweder unwillkürlich im Verkehre sich als „Sitte“ gestaltet, oder bewusster als „positives Gesetz“ ausgesprochen wird.

Wie in der ersten ethischen Sphäre die „Eudämonie“ als der wahre Endzweck sich ergab: so in der zweiten, der Rechtssphäre, die „Ehre“: — als „subjectives, zur objectiven Wirklichkeit und Wahrheit gewordenes Selbstbewusstsein, d. i. als bürgerliche Ehre überhaupt“. Sie ist die öffentliche und feierliche Willenserklärung Aller, dass sie sich unter einander als Personen achten und behandeln. Dies ist auch der eigentliche Zweck des Staates; daher die Gesetze nur in demjenigen

Staate Mittel zu diesem Zwecke sein können, wo Alle an der Gesetzgebung theilnehmen und in den Gesetzen den Ausdruck ihres eignen Willens wiederfinden. *)

Nicht gegen die sachliche Richtigkeit, nur gegen die Tiefe und erschöpfende Vollständigkeit dieser Deduction des Rechtsbegriffes hätten wir einigen Einspruch zu erheben. Gerade Das nämlich finden wir übergangen, wenigstens nicht scharf genug hervorgehoben, was der innerste Quell alles Rechtsbewusstseins ist, was das Recht eben zur „Idee", zu etwas Apriorischem macht, wodurch es eben geeignet wird, das eigentliche Wesen aller ethischen Ideen wie an einem Beispiele zu zeigen. In der oben erwähnten Deduction wird die Entstehung des Rechts aus der „Nothwendigkeit" erklärt, die im „Verkehre" sich durchkreuzenden Freiheitsäusserungen der Subjecte zu normiren. Hiergegen ist Nichts einzuwenden, sofern es darauf ankommt, den specifischen Effect der Rechtsidee zu zeigen. Es bezeichnet in der That ihre stäte Wirkung ein Bewusstsein der freien Subjecte. Nur wird damit nicht zurückgegangen auf die tiefere Frage: wie überhaupt die „Nothwendigkeit", d. h. das Bedürfniss einer solchen gleichmachenden Rechtsnorm, als einer schlechthin geforderten, entstehe; ebenso wie eine solche, einmal als „Gesetz" eingeführt oder zur „Sitte" geworden, auf Achtung und Anerkennung rechnen dürfe im Bewusstsein Aller? Was nicht anders zu erklären sein möchte als allein unter der Voraussetzung, dass in allen Subjecten ursprünglich und unwillkürlich das Bewusstsein ihres gleichen Anspruches an Freiheit schon vorhanden sei, was die Quelle alles Rechtsbewusstseins ist und das Recht gerade zur „Idee", zum ursprünglichen Gesetze unseres Geistes macht, welches in allem Handeln, wie im Beurtheilen eigner und

*) Chalybäus I. §. 24. S. 87. §. 45. 46. S. 167.

fremder Handlungen unwillkürlich wirksam wird. Diesen Punkt, der uns der wesentliche scheint, hat nun Chalybäus übergangen, indem er in der übrigens sehr genauen Darlegung der psychologischen Momente, aus denen das Rechtsbewusstsein entsteht (§. 46. S. 165—167), lediglich auf die Wirkung des Rechts übergeht und ausserdem noch seinen höchsten „Zweck“ in der „Ehre“ findet, „in der allgemeinen Anerkennungs- und Ehrenerklärung Aller unter sich“.

Auch darüber vermögen wir nicht ihm beizustimmen, dass in der „Ehre“, d. h. im Acte der wechselseitigen Anerkennung und Ehrenerklärung, der höchste „Zweck“ des Rechts- und Staatslebens liege; auch hier scheint uns der rechte Gesichtspunkt verfehlt. So richtig es ist, dass das Recht nicht absoluter Zweck, sondern selbst nur Mittel sei für einen über dasselbe hinausliegenden Zweck: so sehr ist es doch, jenem Begriffe gegenüber, selber Zweck an sich und die „Ehre“, „Ehrenerklärung“, dabei nur ein Accidentelles. Die durch das Recht garantirte Freiheit Aller ist der wahre, selbstständige Zweck des Rechts, ist ein absolutes Gut, weil sie zugleich die niemals aufzugebende Bedingung, das „Mittel“, für alle höheren ethischen Güter bleibt, welche nur auf jenem Boden gedeihen können. Alles dies ist unser Verfasser weit entfernt zu verkennen oder ihm zu widersprechen; dennoch scheint es ihm nicht gelungen, gleich im Principe und in den fundamentirenden Begriffen seines Systems mit einfacher Sicherheit dazu den Grund zu legen.

Die dritte und höchste ethische Sphäre bildet nach dem Verfasser das „Gute“, d. h. der absolut gute Wille oder die in den Willen aufgenommene positive Liebe. Diese, wie sie in Gott ursprünglich, „vorbildlich“, existirt, soll auch in dem Menschen und seiner Gemeinschaft abbildlich wirksam werden. Desshalb wird in ihr Religion und Ethos harmonisch und Eins.

Diese höchste Stufe ist daher die religiös-sittliche, und zwar, da das Christenthum allein die Liebe zu ihrem sittlichen Princip hat, ist es die „christlich-religiöse Gemeinde", in welcher jene Liebe ihren Ausgangspunkt und endlich ihre volle Verwirklichung findet. Die ganze Menschheit, beseelt von dem göttlichen Geiste, soll ein ethisch-religiöser Organismus des versöhnten seligen Lebens schon auf Erden sein. Der eigenthümlich ethische Gehalt dieser Sphäre ist die Liebe, das allumfassende Wohlwollen, wie es in der ersten Sphäre das Familienwohlsein, in der zweiten die Ehre war. Erst dadurch wird der Menschheit das rechte Ideal, das wahrhaft erfüllende und beseligende Ziel ihrer ethischen Entwicklung vorgehalten, während, wenn man jene beiden untergeordneten Sphären zur Absolutheit erhebt, die doppelten Zerrbilder eines „absoluten Rechtsstaates" oder einer Universalhaushaltung mit communistischer Gütergemeinschaft zum Zwecke der höchsten irdischen Lebenswohlfahrt entstehen. Aber auch von der andern Seite wird die Kirche dadurch von ihrem überwiegend doctrinalen und ascetisch beschaulichen Geiste abgelenkt und dem praktischen Leben in allen seinen Verhältnissen zugeführt.*) — Von diesen Grundzügen giebt nun der „dritte Theil" des Werkes: die religiöse Sittlichkeit die reichlichste Ausführung, indem er zugleich das innere Verhältniss der drei ethischen Sphären von einer neuen Seite zeigt. Einestheils nämlich können das Familien-, Staats- und kirchlich-religiöse Gemeindeleben als von einander unabhängige Gebiete betrachtet werden und selbstständig einander gegenübertreten. So ist es historisch vielfach geschehen und eine Menge Abnormitäten sind nur daraus zu erklären. Die Philosophie, die Ethik, hat das Recht sie anders zu fassen. Wird die Familie, wie dies in der

*) Chalybäus a. a. O. Bd. I. §. 25.

Eudämonologie geschieht, als normale und zugleich entwickelte Familie dargestellt, so ist dabei die Voraussetzung, dass auch der normale Staat und die normale religiöse Gemeinde bereits existiren; und ebenso umgekehrt, jedes erreicht nur in jedem andern seine eigene Vollkommenheit. Dasjenige aber, wodurch die Vollkommenheit auch in den andern relativ selbstständigen Sphären des Familienlebens und des Staates allein erreicht werden kann, ist der religiöse Geist, welchem daher die höchste Bedeutung unter allen zukommt. *)

Somit ist, auch nach des Verfassers wahrer und definitiver Meinung, keine eigentliche Stufenfolge zwischen den drei ethischen Sphären gesetzt: sie liegen und wirken vielmehr in einander oder gleichen concentrischen Kreisen; und zwar solchergestalt, dass der höchste oder innerste Kreis, des religiös-sittlichen Geistes, zugleich der vollendende und belebende Mittelpunkt für alle andern, das eigentlich Beseelende jeder sittlichen und Lebensgemeinschaft ist. So kommt ihr eigentlich gar keine besondere und ausschliessende Sphäre zu, weil er das sittlich Vollendende in allen ist; ebenso wenig hat er einen ausschliesslichen Inhalt nur ihm zugehöriger Bethätigungen, weil er das höchste sittlich Wirksame in allen Kreisen und Bethätigungen ist. Hierüber kann Chalybäus nicht abweichender Meinung sein, sofern er nur sich selber richtig verstehen will. Er selber hat ja als das Wesen dieser Sphäre die „Liebe“ bezeichnet, das allgemeine Wohlwollen; nur daraus erzeugt sich ihm „der ethische Organismus der Menschheit“ und wird die „absolute Sittlichkeit“ gewonnen. Es ist demnach nur Dasjenige, was sich in allen Theilen der Menschengemeinschaft, ebenso in der engsten der Familie, wie in der weitesten der Humanität, als

*) A. a. O. Bd. II. §. 230. S. 378.

eigentliches Princip der Perfectibilität für sie alle zeigen kann und soll.

So scheint nun das ganze Eintheilungsprincip dieser Ethik, wenn es vom Anfange her unter gewissen Modificationen sich rechtfertigen liess, von hintenher für Chalybäus selber sich aufzulösen. Das „Dritte“ und „Höchste“, die Liebe und die religiöse Sittlichkeit, ist ihm dennoch zugleich der Anfang oder vielmehr das Allgemeine und innerlich Ethisirende geworden, auch im Familien- und Staatsleben: es kann keine besondere Sphäre mehr bilden. Statt dessen wird die Nothwendigkeit einer dritten Sphäre um so fühlbarer: wir nennen sie für jetzt nach ihrer allgemeinsten Bezeichnung die der Humanität, welche vollberechtigt und mit eigenthümlichem Inhalte zu den beiden ersten tritt und diejenigen Gemeinschaften in sich aufnimmt, welche, wie gelegentlich sich zeigte, in dem vorliegenden Systeme entweder gar keinen oder nur einen ungeeigneten und untergeordneten Platz erhalten konnten.

Und nun endlich dürften wir auch im Geiste von Chalybäus das Ganze folgendergestalt gruppiren, wodurch es mit unserer nachfolgenden Darstellung in Uebereinstimmung träte. Es sind drei grosse, relativ von einander unabhängige Gebiete sittlicher Gemeinschaft: in Familie, Staat und Humanität. Ueber allen gleichmässig schwebt der Geist religiöser Sittlichkeit, nicht sowohl um über sie alle hinauszugehen, — wiewohl man auch dies in gewissem Sinne sagen könnte — als dass er die rechte Familie, den rechten Staat, die rechte Humanität in allen ihren gemeinsamen Formen, wie in den einzelnen Individuen immer vollkommner hervorbringt. Gerade darum stiftet die Religion kein „Reich von dieser Welt“, weil sie das innerlich Verewigende und Beseelende in allen diesen Reichen ist, weil sie den ganzen Menschen zur Gottähnlichkeit und Vollkommenheit erzieht. —

Mit Recht könnte man uns kleinlicher Tadelsucht bezichtigen, wenn wir bei einem so reichhaltigen und in den einzelnen Ausführungen so trefflichen Werke, wie das von Chalybäus unstreitig ist, bloss darum das Ungenügende und Verfehlte seines Eintheilungsprincips hätten zeigen wollen, um einem gewissen formellen Kitzel zu genügen, welchem die deutschen Gelehrten bei ihren Kritiken besonders nachzuhängen pflegen. Dem ist aber nicht so, sondern es macht sich dabei ein bestimmtes sachliches Interesse geltend, wie schon aus den vorigen Andeutungen hervorgehen muss. Auch im Einzelnen hängen alle Lücken, alle Schwankungen und Unentschiedenheiten, welche dem Leser besonders an den Stellen fühlbar werden, wo allgemeine Uebergänge und Schlussbetrachtungen vorgeführt werden sollen, mit jenem nicht völligen Durchbildetsein der Principien zusammen. Ausdrücklich sagen wir jedoch: „mit dem Nichtdurchbildetsein“ derselben; — denn an sich oder seiner Grundintention nach hat Chalybäus durchaus das Richtige getroffen und einen bedeutenden Fortschritt in die ethische Wissenschaft gebracht. Er hätte sich nur zur vollständigen Klarheit zu entwickeln, was aus dem bedeutenden Satze folgt: dass alle Sittlichkeit nur in der Religion ihren Abschluss finden könne; und was uns selber betrifft, so glauben wir ihn um so mehr in wesentlichem Einverständniss mit unsern Bestrebungen, als wir eigentlich nur dasselbe Ziel, aber auf einem andern Wege, zu erreichen suchten. Vor diesem Einverständnisse im Ganzen und Wesentlichen verschwinden, wenigstens in unsern Augen, die Differenzen in untergeordneten Fragen, wo wir uns, bei oft so disputabeln Gegenständen, kaum selber getrauen anzugeben, auf welche Seite die günstige Entscheidung der Wahrheit fallen werde!

Schon die vorstehende Erwähnung des Werkes von Chalybäus war als ein Nachtrag zum „ersten, kritischen Theile“ unserer Ethik zu betrachten. Aber auch noch andere Nachträge haben sich eingefunden, welche sich indess leicht und natürlich den dort angegebenen Hauptrichtungen einreihen lassen, indem aus den daselbst ausgeführten Gründen kaum eine neue Hauptrichtung möglich wäre, wohl aber für die Vergangenheit und Zukunft noch bedeutende Erweiterungen schon bestehender Richtungen und Schulen sich denken lassen.

Vor allen Dingen wäre unter den ethisch-politischen Denkern Englands auch William Godwin mit Auszeichnung zu nennen gewesen, dessen Name in Deutschland selten genannt, dessen Schriften und Ansichten noch weniger bekannt sind. *) Auch der Verfasser verdankt es erst den neulich erschienenen Tagebüchern Franz Baaders und den vom Herausgeber derselben hinzugefügten höchst schätzbaren litterarischen Notizen, auf ihn aufmerksam geworden zu sein. **) Dennoch können wir diesem Schriftsteller, so weit unsere eigene Kunde reicht, nicht die Bedeutung beilegen, welche ihm dort zugestanden wird.

---

*) Geb. 1755, gest. 1836. — Sein Hauptwerk: „Enquiry concerning Political Justice and its Influence on Morals and Happiness; in two Volumes. London 1793“, erschien noch in zwei theilweise geänderten Ausgaben: 1796 und 1798. Gegen Malthus „Versuch über die Bevölkerung“ schrieb er: „On Population, an enquiry concerning the power of increase in the number of mankind“, London 1820. Endlich „Thoughts on man, his nature, productions and discoveries“, London 1831. Bei der grossen Seltenheit dieser Werke in Deutschland gelang es uns nur von den beiden ersten, und auch von dem ersten nur in der Uebersetzung von G. M. Weber, Frankfurt 1802, welche bloss die erste Hälfte umfasst, uns unmittelbare Kunde zu verschaffen.

**) „Franz von Baaders sämmtliche Werke“ XI. Band: „Franz von Baaders Tagebücher aus den Jahren 1786—1793, herausgegeben von F. A. von Schaden“, S. 210—216.

Er scheint mit seinen Ansichten einem bereits überlebten ethischen und politischen Culturstandpunkte anzugehören und kaum noch für Englands Zukunft von Einfluss werden zu können, am Wenigsten für die allgemeine Lösung der socialen Fragen. Einerseits von den finstersten Vorstellungen über den Unwerth aller bisherigen politischen und gesellschaftlichen Zustände erfüllt und die radicalsten Reformen beantragend, will er doch andererseits nur durch Verstandesüberzeugung, durch reinen logischen Calcül jene Verbesserungen durchsetzen. Es ist ein Hauptsatz seiner Philosophie, dass die Tugend in allen Stücken durch hinreichende Verstandesbildung und die „Erwerbung klarer und deutlicher Begriffe vom Werthe der Dinge“ ganz sicher erworben werde. Er widersetzt sich daher auf das Allerentschiedenste jeder Art gewaltsamer Umwälzung: er will Alles auf dem Wege friedlichen Uebereinkommens durch „allmälige Verbreitung richtiger und genauer Kenntnisse“ erreichen. Was daran Wahres ist, sind wir am Wenigsten gemeint zu bestreiten; dennoch ist die Vorstellung, welche dabei zu Grunde liegt, ethisch ebenso oberflächlich, als eigentlich zugleich tief irreligiös und unhistorisch, dass die grosse sittliche Umwandlung des Menschengeschlechts durch blosse Verstandesmanipulationen, durch eine Art logischen Zwanges, ohne alle innere Antriebe des Willens und der Begeisterung zu Stande kommen solle. Sofern es indess Vielen unter uns noch noththut, sich von der gänzlichen Ungenüge solcher Vorstellungen zu überzeugen, kann es ihnen nützlich werden, an der naiven Unerschütterlichkeit, mit der Godwin diesen Satz durchficht, sich von seiner eigentlichen Beschaffenheit zu überzeugen.

Nach unserer Auffassung ist Godwin der eigentliche Antipode von Hobbes, wiewohl er keine andere oder tiefere Ansicht von der Bedeutung des Staates gewinnen konnte, als dieser auch hatte, während er noch weniger die Klarheit und praktische

Consequenz des Letztern besass. Vielmehr hinderte ihn ein gewisser Billigkeitssinn, das letzte Wort und die wahre praktische Folge seiner Ansichten auszusprechen, welche nur vollkommen revolutionär sein konnte.

Ist es wahr, dass all unser Elend, unsere moralische und physische Erniedrigung nur in den Zuständen des Staates und der Gesellschaft ihren Grund habe: so ist es Pflicht, diese um jeden Preis und auf jede Gefahr hin gewaltsam umzustürzen. Umgekehrt: ist es wahr, wie Hobbes meinte, dass der Mensch, sich selber überlassen, ein natürlicher Feind des Andern sei, so ist es Pflicht, diesen böslichen Antrieb gewaltsam zu unterdrücken, um jeden Preis daher die Despotie aufrecht zu erhalten. Hobbes dachte klar genug, um dies auszusprechen: Godwin weicht vor dem rechten Resultate zaghaft zurück.

Wie für Hobbes hat nämlich auch für ihn der Staat und die Gesetzgebung nur den Zweck, den Einzelnen vor den Gewaltthätigkeiten und Launen der Uebrigen zu schützen, „den Krieg Aller gegen Alle“ zu hemmen. Die Regierung ist auch ihm eine blosse Zwangsmacht. Wie nun nach diesen Prämissen Hobbes ganz richtig folgerte, dass die absolute Monarchie die zweckmässigste Staatsform sei, weil sie jenen Zweck des Gehorsams am Sichersten erreiche: so geht Godwin umgekehrt von ihnen zu den Gesichtspunkten der praktischen Beurtheilung über. Vor allen Dingen hatte er sich davon überzeugt: „dass die Monarchie eine ihrem ganzen Wesen nach verdorbene Regierungsform sei.“*)

Fragt man aber noch weiter darnach, — dies führt sein erstes Hauptwerk weiter aus — ob die Vortheile, welche Regierung und Gesetzgebung überhaupt dem Menschengeschlechte

*) Vorrede zur ersten Ausgabe der „Enquiry concerning political Justice“, nach Webers Uebersetzung S. XIII.

gewähren, nicht weit von den Nachtheilen überwogen werden: so muss man dies aufs Entschiedenste bestätigen. Und hierin schliesst Godwin ganz an Rousseau und Condorcet sich an, dass alle Uebel der menschlichen Gesellschaft in den allgemeinen politischen und socialen Einrichtungen ihren Grund haben, welche noch durch die einzelnen Gebrechen der Gesetze und durch die persönlichen Laster der Gewalthaber und Mächtigen bis zum Unerträglichen gesteigert werden. Das Werk Godwins über „die politische Gerechtigkeit" ist seinem guten Theile nach eigentlich nur ein Commentar zu diesem Satze.

Was kann hier helfen? — Der Versuch, die Sitten der Menschen im Einzelnen zu verbessern, ist ein irriges und unnützes Unternehmen. Nur durch Umschaffung ihrer politischen Institute können die Beweggründe ihres Handelns bleibend verändert, und sie selbst auf die natürlichen Motive zu ihren Handlungen zurückgebracht werden. *) Die darauf folgende Schilderung der Sitten und Staatseinrichtungen, mit ihren Folgen für das Wohl des Menschengeschlechts, ist nun die finsterste, die es geben kann: der Krieg mit seinen Verwüstungen, die Härte der Strafgesetze, die Despotie, welche über neun Zehntheile des Erdballs herrscht, ebenso in der Gesellschaft selbst die ungleiche Vertheilung des Eigenthums, der erdrückende Gegensatz von Reichthum und Armuth, die offenbare Parteilichkeit, welche in der Gesetzgebung und in der Auslegung der einzelnen Gesetze zum Vortheile des Reichen, zum Nachtheile des Armen geübt wird: alles Dies sind eben so viel Geisseln des Menschengeschlechts im Gefolge unserer sogenannten „Civilisation".

Eine ähnliche Tendenz, die Verderbtheit der socialen Zustände, namentlich in England, zu zeigen, hatten Godwins zahlreiche Romane, denen ein competenter Beurtheiler nachsagt,

*) „Enquiry" Book I. ch. 1.

dass nur „ein mit den glänzendsten Fähigkeiten begabter Mann und ein tiefer Kenner des menschlichen Herzens, dabei einer der treuesten Sittenmaler“ sie habe schreiben können. *) Aber ebenso wenig verkennt er den „Pessimismus“, der in jenen Dichtungen herrscht, sogar bis zur Gefährdung ihres künstlerischen Werths.

Das Hülfsmittel, welches Godwin für jene Uebel vorschlägt, ist nun in der That „radical“ zu nennen. Es ist die Aufhebung aller Institutionen, die diese heillosen Folgen gehabt haben: zuerst der Regierungsgewalt, namentlich der Monarchie, nicht minder der Religion, weil sie Aberglauben erzeugt und zu den bittersten Verfolgungen Veranlassung giebt; sodann des Eigenthumes, weil es den Reichthum und alle seine Laster hervorbringt, welche nur aus der Armuth und dem Elende der Mehrzahl ihre Existenz schöpfen; endlich auch der Ehe, weil sie auf flüchtiger Sinnentäuschung beruht und in kläglicher moralischer Lüge endet. (Die letztere Behauptung hat er übrigens später zurückgenommen und sich, besonders in der Biographie seiner nachherigen Gattin, Marie Wolstonecraft, der berühmten und geistvollen Verfasserin der „Rechte des Weibes“,**) als den gemüthvollsten Vertheidiger der Ehe gezeigt.)

Aber jene Reformen sollen, wie gesagt, auf friedlichem Wege vor sich gehen, durch freie Ueberzeugung und Räsonnement: und hier kommt der entgegengesetzte, erfreulichere Theil des Gemäldes. „Das rechte Mittel zu allen politischen Umbildungen ist die Wahrheit und rechte Einsicht. Lasst diese Einsicht sich entwickeln, und ihre Wirkung ist unwidersteh-

*) O. L. B. Wolff „Allgemeine Geschichte des Romans“ 1841, S. 391—396.

**) „Memoir of the Author of Vindication of Rights of Woman“. London 1798. The second Edit. corrected. Ibid. 1798.

lich". *) Dabei ist Godwin auf das Innigste von der ursprünglichen Güte und Unverdorbenheit der menschlichen Natur überzeugt und verficht aufs Ernstlichste den Satz, dass die Menschheit, sich selbst überlassen und ihren ursprünglichen Kräften, sich zurechtfinden und an ihr Ziel kommen werde. Alles in der Welt wird durch Selbstliebe geleitet. Man überzeuge daher die Menschen, dass die wahre Selbstliebe mit der allgemeinen Menschenliebe übereinstimme — bekanntlich der Hauptsatz des Helvetius, **) — und der bisherige Kampf zwischen beiden, die Wurzel aller Uebel in der Gesellschaft, wird ausgeglichen sein! — Eine tiefere Prüfung dieser Lehrsätze halten wir nach dem Bisherigen für überflüssig: Das nur werde bemerkt, dass es schwer erklärlich bleibt für diese Theorie, wie das Menschengeschlecht, die ursprüngliche Güte und Unverdorbenheit seiner Natur vorausgesetzt, durch Schuld seiner Institutionen, die doch auf irgend eine Art das Erzeugniss dieser Natur sind, in den hülflosen Zustand habe gerathen können, welchen er uns schildert? Noch räthselhafter ist es, dass jene Institutionen selbst so unheilbar schlecht sein sollen, zu welchen der Mensch doch durch ein ursprüngliches „Urtheil vom Werthe der Dinge" hingetrieben wird! —

Die düstere Kraft seiner Schilderungen, die kühne Entschiedenheit seiner Resultate konnten nicht verfehlen, dem Buche die grösste Aufmerksamkeit zu verschaffen in einem Lande, welches ohnehin durch das benachbarte Schauspiel der französischen Revolution aufgeregt war. Der Verfasser trat in persönliche Verhältnisse mit den Häuptern der damaligen Opposition und erlangte wenigstens vorübergehend einen öffentlichen politischen

*) „Enquiry" II. S. 221.

**) Vgl. unsere „Ethik" Bd. I. §. 252, und daselbst die Kritik des oben erwähnten Lehrsatzes.

Charakter, besonders seitdem er durch eine Zeitschrift: „the Enquirer“ *) seinen Ansichten eine grössere innere und äussere Verbreitung zu geben suchte. Dennoch findet sich keine Spur einer dauerndern Nachwirkung seiner Ansichten im Staatsleben Englands, welche sie um ihres durchaus negativen Charakters willen ohnehin kaum gewinnen konnten. Nur in der Litteratur, in der Poesie trug er gewiss dazu bei, jene Schule kühner und hochbegabter Dichter hervorzurufen — vor Allen Shelley, sein Schwiegersohn, und Byron gehören in diese Reihe, — welche den innern Zerfall der Gesellschaft, das geheime Elend und die Lüge in den öffentlich geheiligten Verhältnissen mit unbarmherziger Kraft ans Licht zu kehren suchten.

Nur eine bedeutende mittelbare Wirkung ging noch von Godwin aus. Ein Aufsatz desselben: „über Verschwendung und Geiz“ in seinem „Enquirer“ regte Malthus an, sein berühmtes Werk „über die Bevölkerung“ (Essay on Population) zu schreiben, gleichsam als die niederschlagende Gegengabe wider das Gift der „utopistischen Vorstellungen“ Godwins.

Wenn dieser die menschlichen Einrichtungen beschuldigte, der Grund alles Elendes zu sein: so findet Malthus ihn ganz wo anders und weit höher: „in den Gesetzen der Natur, welche auch die Gesetze Gottes sind“. **) Es wäre vergeblich, den menschlichen Gesetzen die Schuld von Uebeln aufzubürden, welche in den unwandelbaren Einrichtungen der Natur ihren Grund haben: jene Gesetze sind vielmehr aus allen Kräften aufrecht zu erhalten, weil sie noch die einzige Schutzwehr bilden gegen den zerstörenden Andrang der Uebervölkerung, welche aus dem na-

*) „The Enquirer, Reflections on Education, Manners and Literature. In a Series of Essays“. London. II parts in 1 vol. 1797. Nur ein Jahrgang. — The second edit. 1823.

**) Malthus „Essay on Population“. Vol. III. S. 181.

türlichen Fortwachsen des Menschengeschlechts unvermeidlich hervorgeht.

Malthus glaubte nämlich in Folge statistischer Forschungen das wichtige Grundgesetz gefunden zu haben: dass das Menschengeschlecht, sich selbst überlassen, in geometrischer Progression sich vermehre, während gleichzeitig seine Subsistenzmittel nur in arithmetischer Zunahme wachsen können. So ist, zufolge dieses „Naturgesetzes", allgemeine Hungersnoth und gewaltsame Auflösung aller Verhältnisse das unvermeidliche Ziel des Menschengeschlechts, wenn man nicht durch vorbeugende Gesetze und Einrichtungen die Uebervölkerung zu hindern sucht. Aus diesem Grundsatze zieht nun Malthus mit unerschütterlicher Kaltblütigkeit alle Folgerungen, die ihm nöthig scheinen: die Ehen müssen möglichst verhindert, alle Wohlthätigkeitsanstalten, Findelhäuser u. s. w. geschlossen, die Armentaxen abgeschafft und auch die Privatwohlthätigkeit in ihren schädlichen Folgen wenigstens bezeichnet werden, wenn man sie auch nicht, um einer falschen Weichmüthigkeit willen, ganz ausrotten kann. Der Arme, der Hülflose ist eben durch das Naturgesetz ausgeschlossen von den allgemeinen Genüssen der Erde; „der Platz ist ihm versagt auf derselben, und die Natur befiehlt ihm sich zu entfernen, indem sie diesem Befehl durch seinen Untergang praktische Ausführung giebt".

So entsteht diesem Schriftsteller die bizarre und eigentlich mit dem eigenen Ausgangspunkte streitende Consequenz, dass er, um den Kampf und die Auflösung zu vermeiden, in der That ihn verewigt und zu immer grösserer Gehässigkeit steigern würde, wenn man seinen Rathschlägen Gehör gäbe. Der eine Theil des Menschengeschlechts soll sich verschwören zum Untergange des andern: die Besitzenden gegen die Armen, die Mächtigen und Bevorrechteten gegen die Hülflosen und Ohnmächtigen. Mag dies auch unwillkürlich stattfinden, öffentlich bekannt

hat sich noch Niemand dazu; jetzt sollte es sogar als höchste Maxime der Staatsweisheit ausgesprochen werden! Die wirkliche Ausführung dieser Grundsätze würde den umgekehrten Erfolg haben: die Armen, Unterdrückten würden sich, höchst berechtigt, und als die Mehrzahl zuletzt siegreich, gegen ihre Unterdrücker wenden. Malthus' Werk, wie alle ähnlichen, hätte mittelbar eigentlich nur den Umsturz gepredigt!

Diesem Werke trat nun Godwin mit seiner zweiten Hauptschrift: „Of Population: an enquiry concerning the power of increase in the number of mankind" (London 1820) mit dem entschiedensten Erfolge entgegen, und hierin sehen wir die eigentlich bleibende Leistung desselben. Das Buch von Malthus hatte ungewöhnliches Aufsehen erregt: nicht Wenige traten den Ergebnissen in ihrer ganzen Härte bei; Andere fanden diese Lehren abscheulich, ohne jedoch im Geringsten an der Richtigkeit der statistischen Grundlage zu zweifeln, auf welche sie als unvermeidliche Folgerung aufgebaut waren. Da endlich — so erzählt Godwin in der Vorrede — nachdem jene Theorie fast zwanzig Jahre ihre verderbliche Wirkung geübt, glaubte er ihr entgegentreten zu müssen, um sie in ihrem Principe zu widerlegen, d. h. um zu zeigen, dass jene ganze Berechnung durchaus falsch und illusorisch sei. Er erweist in Folge einer langen statistischen Vergleichung, in welche wir ihm hier nicht zu folgen brauchen, die aber das Zeugniss einer grossen Autorität in staatswissenschaftlichen Dingen für sich hat: *) die Bevölkerung des Erdballs im Ganzen sei während des uns be-

*) Ad. Blanqui (aîné) „histoire de l'économie politique en Europe" Paris 1837. Vol. II. S. 168 sagt: „M. Godwin a refuté avec une grande supériorité de raison toute cette partie de la doctrine de Malthus, si bien accueillie par l'aristocratie anglaise, parce qu'elle s'accordait parfaitement avec ses sympathies naturelles.

kannten Zeitraums der Geschichte nicht erweislich gewachsen, sondern habe sich nur verschieden vertheilt. Aber auch an den einzelnen Orten habe sich kaum während eines Jahrhunderts die Menschenzahl verdoppelt, und selbst hier nicht in einem constanten Verhältnisse, während dagegen bei rechten Anordnungen in einem constanten Verhältniss die Mittel ihrer Subsistenz wachsen und sich vervielfältigen lassen. Die Furcht vor Uebervölkerung ist ein Phantom; aber die Regierungen haben Vorsorge zu treffen, dass die theilweise unvermeidlichen Anhäufungen sich ausgleichen im grössern Ganzen. Endlich ist es ihre zweite Pflicht, die nöthigen Subsistenzmittel durch Arbeit und Beschäftigung Jedem zugänglich zu machen, und dazu die Staatseinkünfte zu verwenden, die für unnütze Kriege und thörichte Eroberungen verschleudert werden. *)

Diese, schon zu communistischen Ansichten hinlenkenden letzten Resultate Godwins veranlassen uns, einen allgemeinen Blick auf die Wirkungen jener Lehren in England zu werfen. Dieselben sind ebenso merkwürdig als lehrreich. Wir zeigten in unserm ersten Theile, wie wenig es den Engländern von Interesse sein konnte, abstracte Systeme des Natur- oder des Staatsrechts auszubilden, weil sie in ihrer Verfassung und politischen Tradition, wie in ihrer gesicherten Pressfreiheit Güter besitzen, die dergleichen Untersuchungen ihnen überflüssig machen. Ein Aehnliches möchten wir behaupten in Bezug auf die socialistischen Theorieen: sie werden dafür unzugänglich bleiben, nicht etwa, weil keine Mängel in ihren gesellschaftlichen Zu-

*) Godwin of Population, Book I. chapt. 1. Book II. ch. 10. mit den angehängten Dissertationen von David Booth. Book V. ch. 6 u. 7. Book VI. ch. 9.

ständen anzutreffen wären, sondern weil sie ganz andere Mittel besitzen, ihnen zu begegnen. Der Engländer ist unfähig, wie der Franzose und der Deutsche, praktische Fragen unpraktisch zu behandeln: er würde dadurch sich lächerlich machen. Statt ganzer Systeme, von denen jedes behauptet durch sein untrügliches Mittel alle Schäden heilen zu können, während sie vielleicht doch nur auf einem einseitigen halbwahren Gedanken beruhen, statt ebenso unfruchtbarer Kämpfe über so hypothetische Gebilde, zerlegt man dort das sociale Problem in einzelne, gesondert zu lösende Fragen, aus denen es eigentlich besteht. Statt einer unmöglichen „Organisation der Arbeit", organisirt man die Arbeiter zu zweckmässigen Vereinen, wie auf unübertreffliche Weise der Vater des Socialismus in England, Robert Owen, gezeigt hat. Statt in weitschichtigen Büchern die Sache zugleich schwerfällig und nebulos zu behandeln, beruft man „Meetings" zusammen, veranlasst parlamentarische oder ausserparlamentarische Enquêten und geht nur Schritt für Schritt neben dem einzelnen Bedürfniss her. Desshalb ist dort auch der Socialismus durchaus conservativ, religiös und praktisch und der edle Lord Ashley oder Elisabeth Fry sind die wahren Vertreter seiner Gesinnungen.

Dieser durchaus praktische, am Thatsächlichen haftende Sinn der Nation bei allen Verbesserungen spiegelt sich daher auch in ihrem Buchwesen bis in die schönwissenschaftliche Litteratur hinein. Keine ist reicher an socialistischen Tendenzen, als die gegenwärtige Belletristik Englands: die Werke und Sittenschilderungen seiner berühmtesten Romandichter tragen unverkennbar, vielleicht unbewusst, diesen Stempel, die unverschuldeten Leiden des Volkes, die unverdienten Vorzüge der Reichen in ergreifenden Bildern neben einander zu stellen. Alles weist dort hin auf die grosse Aufgabe der Gegenwart: der in Armuth und Elend verkümmerten Mehrzahl der Erdbewohner fortan eine bessere und gesicherte sittlich-bürgerliche Stellung zu verschaffen.

Wie wird sich Deutschland zu dieser Aufgabe verhalten? Wir wissen es nicht. Nur Das wissen wir und erkennen es klar, dass hier der Gang und die Mittel ganz andere sein müs-

sen, als in den beiden Nachbarländern. Frankreich ist in einer schwierigen Lage. Es glaubt sich, gleichsam ehrenhalber, nur dem Höchsten und Freiesten anbequemen zu dürfen. Sein Panier ist die Volkssouveränität: — „Alles durch das Volk und für das Volk"! Dennoch hat es kein Volk, keine durchgreifende Volksmeinung, und auch kein Mittel, rein und unverfälscht sich ihren Ausspruch zu verschaffen, sondern nur wohlorganisirte Parteien, deren jede sich diesen Namen beilegt. Ferner ist bei ihm, durch eine verhängnissvolle Verwirrung der Begriffe, die politische Frage mit der socialen, die Frage nach der Regierungsform mit den ethisch-staatswirthschaftlichen Problemen in unauflösliche Verbindung gerathen. Und weit schlimmer noch hat es den gründlich langsamen Weg allmäliger Volksbildung übersprungen, welche klares Einverständniss des Bedürfnisses und des Zieles erzeugen könnte: es ist aus dem Gleise organischer Fortentwicklung herausgeworfen; und unfähig, wie es ist, zum alten Gehorsam, zum blossen Geleitetwerden zurückzukehren, bleibt sein Schicksal dem Zufalle oder dem glücklichen Instincte Einzelner überlassen.

Ganz anders ist es in Deutschland: hier ist noch nicht viel geschehen, aber auch nichts Entscheidendes verfehlt in der socialen Reform. Es bleibt hier ein grossentheils noch jungfräulicher Boden für gute, wie für verderbliche Saaten. Aber gerade jetzt, im Laufe der nächsten Zukunft muss sich entscheiden, ob die rechten Fundamente gelegt werden zu einer allgemeiner gemeinsamen Volkswohlfahrt und Volksbildung, mag dabei auch die politische Form unsers Vaterlandes noch unausgebildet oder in Dunkel gehüllt bleiben. Hierüber kann aber Deutschland nur an seine Regierungen appelliren. Durch unsere ganze geschichtliche Entwicklung besitzt nämlich der Staat, das Regierungswesen, in Deutschland eine andere Macht und sociale Stellung, als bei den Nachbarvölkern, namentlich in England. Politisch seit Jahrhunderten in eine Reihe von kleinen Patrimonialstaaten zerfallend, welche vormundschaftlich in alle Sphären und Thätigkeiten ihrer „Unterthanen" einzugreifen gewohnt waren, hat es allmälig die eigenthümliche

und für gewisse Culturpunkte ganz berechtigte Gestalt des vorsorgenden Policeistaates in relativ höchster Vollkommenheit daraus entwickelt. Mit Recht hat man dies „erleuchteten Despotismus“ genannt; aber es ist der besondere des Beamtenthums, der zwar auch „Alles für das Volk, Nichts durch dasselbe“ thun zu müssen meint, aber doch zugänglich bleibt für wissenschaftliche Theorieen und rationelle Behandlung der Staatsaufgaben. In diesem Stadium befindet sich, was die eigentlich praktischen Fragen betrifft, unser Volk im Grossen und Ganzen noch immer; ja an dieser specifischen Unbeholfenheit der eignen Bewegung sind wir Deutschen sogleich zu erkennen. Und die Regierungen selber wollen es nicht anders, weil jede selbstständige Regung von Unten her sogleich mistrauisch überwacht wird und alsbald mit der „Policei“ im engern und specifischen Sinne in Collision geräth. Dies ist sogar natürlich und consequent, so lange der Staat alle Sphären der gesellschaftlichen Interessen durchdringen und leiten will. Dann soll er aber auch ganz es thun und mit den rechten Mitteln; nicht bloss da, wo sein Vortheil oder seine Macht im Spiele ist. Doppelt und dreifach daher muss jene Pflicht den deutschen Regierungen auf das Gewissen gewälzt werden, da von der Einen Seite ihre gegenseitige Eifersucht die Schuld unserer politischen Zersplitterung und Ohnmacht trägt, und da von der andern jenes seit Jahrhunderten geübte Regierungssystem unser Volk nöthigt, auch sein materielles Wohl, was andern Nationen die eigene freie Selbstbewegung zu gewähren vermag und längst gewährt hat, zum grössten Theil von den Massregeln der Regierungen zu erwarten. Der Wissenschaftliche aber hat die einzige Pflicht gegen sein Vaterland erfüllt, welche jetzt noch ihm übrig bleibt, wenn er nach Oben wie nach Unten gründliche Einsicht zu verbreiten sucht über das Wesen des Staates und der gesellschaftlichen Ordnung. —

Die zweite Abtheilung dieses Werkes wird der ersten unmittelbar folgen.

Geschrieben im Juni 1851.

I. H. Fichte.

INHALTSANZEIGE.

Einleitung.

(§ 1—3.)

§ 1. Begriff der Ethik, als Lehre vom Grundwillen des Menschen. § 2. Ihr Umfang als Darstellung des Grundwillens im subjectiv Individuellen, wie im objectiv Allgemeinen. § 3. Eintheilung der Ethik.

Erster allgemeiner Theil.

Der Grundwille im Systeme der ethischen Ideen und die menschliche Freiheit.

Erster Abschnitt: Das System der ethischen Ideen.

(§ 4—18.)

§ 4. Wissenschaftliche Voraussetzungen der Ethik. § 5. Verhältniss zur Metaphysik. § 6. Zur Anthropologie. § 7. Ihre Stellung in der praktischen Philosophie. § 8. System der ethischen Ideen. § 9. Ableitung derselben aus dem höchsten ethischen Principe. — § 10. 1) Die Rechtsidee, als äussere und innere Gerechtigkeit. § 11. Folgerungen aus diesem Begriffe. § 12. Die Verwirklichung der Rechtsidee. — § 13. 2) Die Idee der ergänzenden Gemeinschaft, in ihrer Doppelgestalt, als Idee des Wohlwollens und der Vervollkommnung. § 14. Idee des Wohlwollens. § 15. Idee der Vervollkommnung. § 16. Das Verhältniss beider. — § 17. 3) Die Idee der Gottinnigkeit. § 18. Die durch sie erzeugte Form der Gemeinschaft.

Zweiter Abschnitt: Die Freiheit des Willens.
(§ 19—21.)

§ 19. Die Freiheit, als universeller Begriff. § 20. Die menschliche Willensfreiheit. § 21. Begriff der Wahlfreiheit.

Dritter Abschnitt: Der Wille auf der Stufe des Naturells.
(§ 22—29.)

§ 22. Begriff des Naturells. § 23. Die Triebe des Naturells: die Lust und die Glückseligkeit. § 24. Die Güter des Naturells: das Gut und höchste Gut. § 25. 1) Die Güter des Selbsterhaltungstriebes. § 26. 2) Die Güter des Persönlichkeitstriebes. § 27. 3) Die Güter des Geselligkeitstriebes. § 28. 4) Die Güter des Ehrtriebes. § 29. Uebergang vom Naturell in den Charakter.

Vierter Abschnitt: Der Wille auf der Stufe des Charakters.
(§ 30—33.)

§ 30. Begriff des Charakters. § 31. Die Güter des Charakters, zusammenlaufend im höchsten Gute. § 32. Das höchste Gut in psychologischem Sinne. § 33. Das höchste Gut in ethischer Bedeutung.

Fünfter Abschnitt: Die Entwicklung des sittlichen, dem höchsten Gute gemässen Charakters.
(§ 34—50.)

§ 34. Allgemeiner Begriff dieser Entwicklung, mit dreifacher Abstufung derselben. § 35. 1) Der Charakter im Bereiche der auf die Persönlichkeit gerichteten Endzwecke: a) Der lebenskluge Charakter. § 36. b) Der selbstsüchtige Charakter. § 37. c) Die Phänomenologie des selbstsüchtigen Willens. § 38. aa) Die Leidenschaft und das Laster. § 39. bb) Die freibewusste Selbstsucht. § 40. Das Böse als Hass des objectiv Guten. § 41. d) Die Entscheidung des Guten und Bösen im Charakter. — § 42. 2) Der Charakter in seiner Hingabe an eine besondere Gestalt der Idee des Guten: substantielle Sittlichkeit. Sein allgemeiner Begriff. § 43. a) Die Sittlichkeit einseitiger Virtuosität. § 44. b) Die Sittlichkeit des instinctiven

Heroismus. — § 45. 3) Der Charakter in seiner Angemessenheit für die Idee des Guten: bewusste Sittlichkeit. Sein allgemeiner Begriff. § 46. a) Der werdende sittliche Charakter. § 47. b) Der in sich entschiedene sittliche Charakter. § 48. c) Der sittliche Charakter in der Einheit des Selbstgefühles mit der Idee des Guten. § 49. Die schöne Sittlichkeit. § 50. Abschluss und Uebergang in den folgenden Theil.

Zweiter besonderer Theil.

Der Grundwille in Gestalt der Tugend, der Pflicht und der ethischen Güter.

Erste Abtheilung: Die Tugend- und Pflichtenlehre.

Erster Abschnitt: Die Tugendlehre.

(§ 51—59.)

I. Begriff der Tugend: § 51. Verhältniss von Tugend, Pflicht und Gut. § 52. Inhalt und Umfang des Tugendbegriffes. § 53. Lösung der Controverse über Lehrbarkeit oder Uebung, Begabung oder freien Erwerb der Tugend.

II. Die Tugendbildung: § 54. Ihr Begriff und Umfang. § 55. 1) Als sittliche Selbstentäusserung, a) in Bezug auf den Leib als äussern, b) auf den Geist als innern Organes der Sittlichkeit. § 56. 2) Als sittliche Wachsamkeit: a) die vorbauende, b) die fortbildende.

III. Das System der Tugenden: § 57. Ihre Ableitung aus der Darstellung des Wesens der Sittlichkeit im Tugendbegriffe. § 58. „Begeisterung“ (Liebe) und „Standhaftigkeit.“ § 59. „Weisheit“ und „Besonnenheit.“

Zweiter Abschnitt: Die Pflichtenlehre.

(§ 60—76.)

I. Begriff der Pflicht: § 60. Pflicht im Verhältniss zur Tugend. § 61. Die drei Stufen des Pflichtbewusstseins. § 62. Gemeinsame Kriterien desselben.

II. Das System der Pflichten: § 63. Ihre Ableitung aus der Darstellung der ethischen Ideen im Pflichtbegriffe. — § 64. 1) Pflichten in Bezug auf uns selbst, als bedingte und unbedingte: A) Pflichten der Selbsterhaltung: a) der leiblichen und geistigen Integrität; b) des Eigenthums, der freien Selbstbe-

stimmung, der Ehre. § 65. B) Pflichten der Selbstvervollkommnung: a) der allgemeinen Culturbildung; b) der besondern Berufsbildung. — § 66. 2) Pflichten in Beziehung auf Andere, als bedingte und unbedingte: A) Die Rechtspflichten, a) ihrer Form nach mit Erzwingbarkeit; b) als Pflichten des Rechts und der Billigkeit. § 67. B) Die Liebespflichten: a) als besondere, b) als allgemeine. — § 68. 3) Die Berufspflichten: a) ihr specifischer Charakter; b) absoluter und relativer Beruf; c) allgemeine und besondere Berufspflichten. — § 70. Inneres Verhältniss der drei Pflichtsphären zu einander: I) Niederste und allgemeinste Sphäre der Rechtspflicht und der Rechtsbefugniss. § 71. II) Mittlere und besondere Sphäre der Berufspflicht und des Erlaubten. § 72. III) Höchste und besonderste Sphäre der Liebespflichten und der schönen Sittlichkeit. (Die Pflichten gegen die Thiere.)

III) Die Collision der Pflichten. § 73. Kritische Feststellung der Frage. § 74. Allgemeine Lösung des Problems. — § 75. Collision der Selbstpflichten unter einander: a) der Pflichten der Selbsterhaltung, b) der Selbstvervollkommnung, c) der Pflichten der Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung. — § 76. II) Die Selbstpflichten mit den Nächsten- und den Berufspflichten in Collision: a) die Selbsterhaltung mit der Berufspflicht, b) die Selbsterhaltung mit der Rechtspflicht, c) die Selbsterhaltung mit der Liebespflicht. Anmerkung: über die Pflichten der Selbstvervollkommnung in dieser Collision. — § 77. III) Die Berufspflichten in Collision mit den Nächstenpflichten: a) Berufspflicht mit Rechtspflicht, b) Rechts- und Berufspflicht mit Liebespflicht, c) Liebespflicht mit Liebespflicht in Collision.

Einleitung.

Begriff der Ethik.

§ 1.

Die Ethik ist uns die Lehre vom Wesen des menschlichen Willens, — von demjenigen, was als Grundwille, als eigentlich Gewolltes und Angestrebtes, die unmittelbaren und darum unter sich widerstreitenden Wollungen der Einzelnen innerlich bestimmt, was zugleich daher als wahrhaft Einigendes und Gemeinschaftstiftendes im Menschengeschlechte sich wirksam zeigt. Dieser ursprüngliche Wille ist ferner, in seinen Hauptäusserungen aufgefasst, was man die praktischen Ideen genannt hat, so dass die Ethik auch als System der praktischen Ideen bezeichnet werden kann. Weit entfernter und vermittelter dagegen ist die Reflexion, dass jener Grundwille, weil in der Tiefe und im Hintergrunde des menschlichen Bewusstseins ruhend, dem noch unmittelbaren Willen der Einzelnen gegenüber als Gesetz für denselben, als Gebot oder Verbot empfunden wird, wesshalb die Ethik abgeleiteter Weise auch als Sitten- oder Pflichtenlehre aufgefasst worden ist.

I. Durch jene Begriffsbestimmung beabsichtigen wir vorläufig nur das Eigenthümliche unsers ethischen Standpunktes zu bezeichnen, wie er kritisch bewahrheitet ist durch die Ergebnisse des ersten historischen Theils, wie er innerlich gerechtfertigt werden wird durch seine wissenschaftliche Ausführung im Folgen-

den. Zunächst ergiebt sich, dass unser Begriff der Ethik ebenso die allzu weite und unbestimmte Schleiermacher'sche Definition schärfer abgränzt, nach welcher die Ethik alles Handeln der „Vernunft" auf die Natur verzeichnen soll, als er die zu enge der Kantischen Bildungsepoche überschreitet, wonach sie mit überwiegend formalem Charakter auf Sitten- (Tugend- und Pflichten-) Lehre beschränkt wurde. Ebenso tritt er berichtigend der Hegel'schen Auffassung entgegen, welche den Willen als nur allgemeines Princip begriff, während wir in ihm die wahrhaft personificirende (geistig individualisirende) Macht nachweisen werden. Endlich auch enthält er nicht, wie bei Herbart, nur eine neben einander gestellte Reihe ethischer Ideen, sondern es ist von uns zu erweisen: wie der Eine, ursprüngliche Grundwille des Menschen (das „transscendentale" Wesen desselben nach Kants Bezeichnung) eine Reihe gegenseitig sich ergänzender und vollendender ethischer Ideen enthalte, welche, subjectiv die Einzelwillen ergreifend, eine entsprechende Reihe ethischer Gemeinschaften hervorruft, in deren Gesammtheit der Begriff des höchsten Gutes zur objectiven Darstellung gelangt.

II. Ebenso deutet jene Definition auf unsere Behandlungsweise der Ethik: sie unterscheidet sich gleicherweise von der bloss objectiven Darstellung, die nur eine „Physiologie" des Willens zu geben beabsichtigt, wie von der bloss imperativen, welche in eine Reihe von Vorschriften und Geboten ausläuft. Keine von beiden für sich löst die ethische Aufgabe vollständig, und dennoch können sie nicht bloss auf äusserliche Weise mit einander verbunden werden: es bedarf eines dritten, höher vereinigenden Standpunktes. Bei der bloss physiologischen Auffassung des Ethischen bleibt unerklärt, wie aus dem menschlichen Willen auch ein Nichtseinsollendes (seiner „Physis" Unangemessenes) erfolgen könne, der Unterschied von Natur und Geist,

von Nothwendigkeit und Freiheit, ja von Gutem und Bösem gelangt nicht zu seinem Rechte, wie dies Alles an Schleiermachers Ausführung sich gezeigt hat. Umgekehrt bei einer Ethik von bloss imperativem Charakter wird nicht ersehen, warum der Wille sich jenen „Geboten“ unterwerfen solle, so lange sie bloss als Gebote, nicht zugleich als die wahre Natur des Willens enthaltend aufgewiesen werden. Laut unserer Begriffsbestimmung hat dagegen die Ethik ebensowohl das innere, objective Wesen des Willens zu erschöpfen, als sie zugleich damit zeigt, wie dadurch für die zeitliche Relation einzelner Willen und gegebener Willensverhältnisse eine Reihe von Aufgaben entsteht, jenen objectiven Begriff immer angemessener darzustellen, was, als nur durch die Einzelwillen vollziehbar, daher auch ganz unterlassen oder unvollkommen erreicht werden kann.

Die vollständig durchgeführte Aufgabe der Ethik ist desshalb ebenso objectiv erkennend — die Natur des an sich Guten im Willen ergründend — als „regulativ“, thatbegründend, d. h. nachweisend, wie die gegebenen Zustände des Willens (im Einzelgeiste wie in der Gesammtheit) jener Natur desselben immer gemässer gemacht werden müssen. Dadurch gewinnt mittelbar die Ethik zugleich einen „imperativen“ Charakter: jede Pflicht ist nichts Anderes, als der Ausdruck des an sich Guten in einem bestimmten Willensverhältnisse.

III. Wenn laut unserer Definition die „Gebote“ an den menschlichen Willen nur das eigene objective Wesen desselben ausdrücken: so erledigt sich damit in der Tiefe der Sache auch ein anderer, seit Kant vielerwähnter Widerstreit, der zwischen Tugend und Glückseligkeit. Im schlechthin Gebotenen oder Geziemenden genügt der Mensch nur der eigenen innersten Grundneigung, erreicht das allein ihm Gemässe und findet so nur die letzte Befriedigung, Einheit und Vollendung. Hiermit ist jener Widerstreit gründlich geschlichtet, ohne den sehr

fühlbaren empirischen Unterschied von Tugend und Glückseligkeit im Geringsten zu verläugnen. Beide sind nicht sowohl als identische zu fassen, wie eine Reihe neuerer Ethiker dem Spinoza allzuleicht nachgesprochen hat, — als vielmehr sich ergiebt, wie jene mit sich einträchtige Gediegenheit des Willens, welche man mit Recht seine Vollkommenheit, Tugend nennt, im Selbstbewusstsein des Individuums als Gefühl dieser Vollendung empfunden werde, mithin auch der stete Quell und Ursprung seiner Selbstgenüge bleiben müsse, welche bei bestimmten Steigerungen dieses Gefühls als begeisternde Erhebung, als eigentliche „Glückseligkeit" empfunden wird. Glückseligkeit nämlich ist gar nicht jener einfach unwandelbare, sich gleichbleibende Zustand des Bewusstseins, wofür man gewöhnlich sie hält, sondern eine Steigerung des Gefühls, die nur auf dem ewig heitern Grunde einer harmonischen Vollendung des Daseins sich erheben kann, welche wir, im Abbilde des höchsten Wesens, wohl als das unendlich Höhere, als Seligkeit zu bezeichnen hätten.

§ 2.

Der Grundwille des Guten oder die praktischen Ideen stellen sich in einer Reihe ethischer Gemeinschaften (Güter) dar, welche, durch die sich steigernde Vollkommenheit der Einzelwillen gerade, das Wesen jenes Grundwillens immer vollkommener verwirklichen.

I. Mit dieser Entwicklung unsers Anfangsbegriffes (§ 1, I.) bezeichnen wir weiter den Umfang unserer Wissenschaft, den nächstvorhergehenden ethischen Systemen gegenüber, wie das Resultat unserer Kritik sie beurtheilen liess. Die Kantische Bildungsepoche begnügte sich damit, die Idee des Guten bloss nach ihrer subjectiven Seite und vorwaltend vom Pflichtbegriffe aus zu fassen: es war das Ideal einer Tugend und Pflicht, dessen schon vorhandene Verwirklichung in einer sittlich objectiven Welt

unerörtert blieb. Hegel beschränkte und verkümmerte die Idee des Guten nach der entgegengesetzten Seite: er fasste sie, in seiner Art ebenso abstract, mit Zurückdrängung des Princips der Subjectivität und Persönlichkeit, lediglich als die sich selbst erzeugende Allgemeinheit des Willens, zudem nur in der engen Gestalt des Staates sie anerkennend. Schleiermachers universeller Geist durchbrach jene beschränkten Formen: indem er jedoch alles Handeln der Vernunft auf die Natur schon als ethisches fasste, verwischte er damit die scharfbestimmte Gränze dieses Begriffes zum Unbestimmten und ihm selber Ungewissen. Er gab entscheidende Voruntersuchungen zur Ethik, keineswegs das scharfbegränzte System selber. Dabei bleibt jedoch auch dies sein grosses Verdienst, dass er die nothwendige Wechselbeziehung des Individuellen und Allgemeinen, des Subjectiven und Objectiven im Sittlichen für immer festgestellt hat: ein Zurücksinken der Ethik auf die beschränktere Kantische wie Hegelsche Bildungsform sollte von nun an unmöglich sein. — Herbart endlich, dieser sorgfältige und umsichtige Forscher, umschrieb richtig und vollständig das eigenthümliche Gebiet der Ethik. Aber seine ethischen „Musterbegriffe" blieben ein Aggregat bloss neben einander gestellter Principien; auch war unter sie aufgenommen, was wir weder für den letzten und reinsten Ausdruck eines solchen Princips, noch überhaupt für einen Musterbegriff halten konnten. Endlich wird die tiefere Erkenntniss des Grundes vermisst, sowohl für eine solche Mannigfaltigkeit ethischer Musterbegriffe, als für das daran geknüpfte ursprüngliche Wohlgefallen oder Misfallen der ethischen Beurtheilung. Was überhaupt von Herbart geleistet worden, ist daher das allerdings Bedeutende: eine erschöpfende Uebersicht und scharf unterscheidende Charakteristik des gesammten Stoffes ethischer Untersuchungen gegeben zu haben.

II. Nach diesen kritischen Ergebnissen lassen sich nun die Anforderungen bemessen, die an unser Princip der Ethik zu machen

sind. Vor Allem müssen die praktischen Ideen (die „ethischen Musterbegriffe“) in ihrer Einheit und in ihrem inneren Wechselverhältniss nachgewiesen werden, indem gezeigt wird: wie sie das ewige Wesen des Menschen in seinem Willen ausdrücken. Damit ist sogleich im Grundgedanken der Gegensatz von Neigung und Pflicht, ebenso jede Beschränkung der ethischen Aufgabe auf den Begriff der Tugend, der Pflicht oder des Gutes aufgehoben. Was als Sittengebot bezeichnet wird, ist nur der ursprüngliche Ausdruck des menschlichen Wesens in seinem Willen, in dessen Erfüllung er absolute Befriedigung, ein Gut findet. Umgekehrt ist dieses Gut der einzige Inhalt eines vollkommenen (tugendhaften) und pflichtmässigen Wollens, und so ist ein Princip gefunden, aus welchem sich gleichmässig und zwanglos eine Tugend-, Pflichten- und Güterlehre entwickeln kann. Aber nur der Wille erreicht es und stellt es dar: so ist das Gebiet des Ethischen scharf umschrieben und von jener Verschwommenheit befreit, welche unwillkürlich (bei Schleiermacher) mit der höhern Fassung ihrer Aufgabe eingetreten war. Ebenso ist die bloss imperative Form der Darstellung überschritten, aber in ihrer eigenthümlichen Berechtigung nicht ausgeschlossen. Unsere Ethik ist keine blosse „Physiologie“ des Willens, indem sie zeigt, wie in der freien und individuellen Entwicklung desselben im Einzelsubjecte sein Wesen auch unerreicht bleiben kann, wo es dann als Gebot, als eine (vielleicht mühsam zu erfüllende) Pflicht, kurz als „Ideal“, vor ihm stehen bleibt. Endlich, indem unsere Ethik die innere Einheit, die wechselseitige Ergänzung und Steigerung der ethischen Ideen darstellt, werden auch die Formen der Gemeinschaft, in denen jede dieser Ideen sich realisirt, in ihrem ursprünglichen Verhältnisse zu einander gefasst. Jede einseitige Ueberschätzung der einen vor der andern, z. B. des Staates vor der Kirche oder umgekehrt, ist gleich im Principe abgewiesen, oder die vorhandene berichtigt sich von selbst, so

gewiss die Einsicht bei uns durchwaltet, dass nur durch ergänzendes Zusammenwirken aller Gemeinschaften nach ihrer Eigenthümlichkeit das „höchste Gut“ in der Menschheit darstellbar sei.

III. Der Beweis, dass die ethischen Ideen das innere Wesen des menschlichen Willens ausdrücken, ist zugleich die Nachweisung ihrer Immanenz, ihres apriorischen oder „überempirischen“ Charakters, im menschlichen Geiste. Daraus folgt noch ein Weiteres. Alles Ursprüngliche muss eben darum auch, aller Freiheit voraus, auf unmittelbare Weise, in Naturform existiren. Dies ist die Naturseite aller ethischen Gemeinschaften, in Familie, Staat, Gemeinwesen überhaupt, zugleich der Ausgangspunkt, an welchen die freie Willensgestaltung jener Verhältnisse stets anzuknüpfen hat. Zwischen beiden Endpunkten, der Naturform und der freigedachten ethischen Idee, bewegt sich alles sittliche Handeln: je vollkommener die letztere fortbildend sich anschliesst an das Gegebene, desto künstlerischer, gelungener ist das ethische Handeln; desto inniger zugleich haben sich die beiden Hauptgestalten alles Ethischen, Natürlichkeit und Freiheit, mit einander verbunden: alles Zufällige, wie alles ethisch Indifferente ist aus dem sittlichen Leben getilgt. Der Einzelne vermag dann wirklich fortzuschreiten in eigener Versittlichung; in den stets nur begränzten, ihm erreichbaren sittlichen Aufgaben ist er ebenso Begeisterter, als Künstler; und die Gesammtepoche, von der jener Begriff gilt, trägt das Gepräge organischer Reformen, welche siegreich, aber friedlich, das Alte in sich aufzehren.

IV. Daraus erhellt endlich, warum wir den Begriff der Perfectibilität in unser Princip der Ethik sogleich mit aufnehmen konnten. Jede sittliche That bestätigt und erneuert durch einen freien Willensact das ethische Verhältniss, innerhalb dessen sie fällt: sie ist gleichsam die stete Bejahung und Verbriefung dieses Verhältnisses. Desshalb kann es auch seinem Begriffe

immer gemässer gemacht werden, weil der Wille in stetem Neuerzeugen desselben begriffen ist. Der sittliche Wille ist daher seiner innersten Natur nach selber perfectibel, weil er schöpferisch ist: er vermag aber auch nach Aussen hin in immer vollendetern Werken hervorzutreten, — er ist zugleich perfectibilirend — weil sein Schaffen zur künstlerischen, denkenden Gestaltung sich erheben kann: ein Doppelsatz, der in seiner Allgemeinheit, wie in seinen einzelnen Anwendungen sich als gleich wichtig erweisen wird. Dies ächte, eigentlich sittliche Wollen des stets Gemässeren ist endlich auch der wahre Ursprung der Pflicht, welche aus gleichem Grunde durchaus individuellen Charakters ist. Nur das eigentlich Gewollte soll man auch; dies ist jedoch innerhalb des gegebenen sittlichen Verhältnisses stets ein Anderes und Neues, nie zum zweiten Male also Wiederkehrendes. Aber im einmal angetretenen Fortgange des — pflichtgemässen und zugleich künstlerischen — Willens wird man es immer vollkommener sowohl wollen als können!

§ 3.

Die rechte Eintheilung einer Wissenschaft kann nur aus der eigenen innern Entfaltung ihres Begriffes hervorgehen. So auch im gegenwärtigen Falle. Indem die Ethik den einfachen Gedanken eines Grundwillens im Menschen entwickelt, hat sie daraus ihren ganzen reichgegliederten Inhalt zu gewinnen. Nur dies muss sie als Voraussetzung aus der Anthropologie entlehnen, dass jener Grundwille in einer Mannigfaltigkeit von Einzelgeistern sich darstellt, welche, durch gemeinsame Sinnenwelt und durch individualisirenden Trieb auf einander bezogen, sich in einem unmittelbaren, noch nicht ethischen Willensverhältniss zu einander befinden. Der ethische Process kann nur darin bestehen, sie in jeder Gestalt über die Unmittelbarkeit dieses Verhältnisses zu erheben, um eine durch Freiheit

erzeugte Einigung und Gemeinschaft der Willen hervorzubringen, welche zugleich als ein schlechthin Zuerstrebendes, als „Gut“ empfunden wird.

I. Aus dem verschiedenen Verhältniss, wie dieser Grundwille die Beziehungen der Einzelwillen zu einander gestaltet, entsteht die sich ergänzende Dreiheit der ethischen Ideen, deren Verwirklichung im Geiste objectiv Sittlichkeit, Vollkommenheit des Willens, — subjectiv für sein Selbstgefühl Bewusstsein dieser innern Vollkommenheit, Glückseligkeit, — für die dadurch erzeugte Gemeinschaft der Willen Vollkommenheit des Zusammenwirkens — ein sittliches Gut — hervorbringt.

II. Hiermit ist die einfachste Grundlage gegeben, aus welcher, der eigenen Natur ihres Gegenstandes entsprechend, die Eintheilung der Ethik hervorgeht. Zuvörderst ist in einem ersten allgemeinen Theile zu zeigen, wie der Grundwille, in den drei ethischen Ideen sich darstellend, dem Einzelwillen sich einbildet und ihn von Grund aus umgestaltend zum Organe seiner selbst macht: es ist die Lehre von der Genesis des sittlichen Willens, in welchem jene Ideen — das „höchste Gut“ — subjectiv und objectiv ihre Verwirklichung finden. Dieser allgemeinen Grundlage entspricht in einem zweiten besondern Theile die Darstellung des vollkommenen (sittlichen) Willens als ruhender Gesinnung — Tugend, als individualisirenden Handelns — Pflicht, als Hervorbringens vollkommener Gemeinschaften durch die sich vereinigenden Einzelwillen, — der sittlichen Güter. Durch diese drei ethischen Grundformen: Tugend, Pflicht, Gut, geht jedoch, als Unterscheidendes und Wechselbeziehendes zugleich, der gemeinsame Inhalt der drei praktischen Ideen hindurch. Alle Unterabtheilungen innerhalb dieser Hauptgliederung ergeben sich als weitere Analysen der einzelnen dabei gefundenen Begriffe.

III. Man wird wohlthun, auf das Verhältniss des Grundwillens zum Einzelwillen und auf den zunächst hervortretenden Dualismus zwischen beiden seine Aufmerksamkeit zu richten. In der entschiedenen Hervorhebung dieses Gedankens liegt nicht nur das Eigenthümliche unserer Ethik; es ist zugleich der Begriff, durch dessen Beachtung allein, trotz seiner scheinbaren Paradoxie, diese Wissenschaft der ganzen Tiefe ihrer Aufgabe zu genügen vermag. Die rechte Einsicht in das, was wir den Grundwillen im Menschen nennen, ist eben der Anfang jener tieferen Erkenntniss. Die Thatsache einer im Hintergrunde unsers Wesens sich kundgebenden Willensmacht, welche die gewaltigste und gegenwärtigste Kraft unserer Individualität, den Eigenwillen und die Selbstsucht, überwindet und sie zwingt, zu unwillkürlicher Selbstaufopferung sich aufzuschliessen, durch welche allein, wie durch den stärkeren Dämon im Menschen, alles Grosse und Neuschöpferische vollbracht wird, — diese Macht, — zeigen wir im Verlaufe des Folgenden — kann nicht bloss aus der subjectiven Endlichkeit und Einzelheit unserer Natur erklärt werden. Es ist hierin das eigentlich Uebermenschliche im Menschen, die Gegenwart eines ewigen, Einen und zugleich einigenden Willens in der Zwietracht und dem unablässigen Widerstreite der Einzelwillen anzuerkennen. Wirkte nicht ein solcher Wille in unsere Endlichkeit hinein, so wäre gar keine, die Welt und das eigene Selbst überwindende Sittlichkeit möglich. Der Mensch kann sich daher aus bloss eigenen (endlichen) Kräften sittlich in jenem wahrhaftigen Sinne gar nicht machen: er wird es, indem jener heilige, die Selbstsucht zerstörende Wille ihn ganz erfüllt. Die Begeisterung, das Dahingenommensein der Person von einer sie durchglühenden Idee ist das entscheidende Kennzeichen dafür; eine todte, selbstgemachte Pflichtmässigkeit kann uns nicht von dem befreien, von welchem erlöst zu werden wir gerade bedürfen, von den Banden des eigenen Selbst und

seiner kleinlichen, stets wechselnden Zwecke. Die Thatsache einer solchen Erlösbarkeit vom Joche des Eigenwillens kann ein praktischer Beweis für das Dasein Gottes genannt werden (vgl. § 50), sofern man dabei nur das Missverständniss von sich abhält, dass hierdurch der Rückschluss auf ein bloss jenseitiges, ausser dem Menschen zu denkendes Wesen beabsichtigt sei. Jener heiligende Wille ist selbst die Gegenwart und die wirksame Bewährung des göttlichen Geistes und Willens in uns: denn wo wir in der Erkenntniss aufsteigend ein Ewiges und Ursprüngliches in uns berühren, da ist heiliger Boden, da stehen wir den Wirkungen des Göttlichen in uns gegenüber. — Schon daraus folgt, dass Sittlichkeit in ihrer selbstbewussten Vollendung ohne Religion, ohne das klare Bewusstsein ihres Ursprungs in Gott — ebenso die Ethik ohne ihre Rückbeziehung auf speculative Gotteslehre gar nicht gedacht werden kann.

Mit diesen Sätzen müssen wir nun allerdings den Vorwurf befahren, die Ethik aus der Klarheit und Nüchternheit empirischer Untersuchung in die Ueberschwenglichkeiten der Mystik zurückwerfen zu wollen. Dennoch bitten wir, mit diesem Urtheile auf der Hut zu sein; denn es dürfte sich zeigen, dass jede gründliche Erforschung der eigentlichen Natur des Sittlichen einer solchen Auffassung sich gar nicht entschlagen könne. Um von andern ethischen Systemen zu schweigen, ältern und neuern, führen wir den nüchternsten und besonnensten Forscher, I. Kant, für uns an, der nur mit andern Worten ganz dasselbe lehrt. Wie unsere Kritik ergab, besteht der Kern seiner Sittenlehre darin, den durchaus transscendentalen, „überempirischen" Charakter des Begriffes der Pflicht in unserm Bewusstsein erwiesen zu haben: nur daraus erklärt es sich, zeigt er, dass unser sinnlich empirischer Wille, über alle Antriebe der Neigung oder der Furcht hinaus, sich der Pflicht zu unterwerfen schlechthin ge-

drungen fühle. Es ist auch nach ihm unmittelbar ein Dualismus zweier Willen in uns vorhanden, von denen der eine, der sinnliche, endliche, durchaus unstete, der Majestät des ewigen, in sich einträchtigen, unwillkürlich sich unterordnen muss. Ja Kant spricht sogar einmal von einer doppelten Person in uns, der einen, die, zur Sinnenwelt gehörig, ihrer höheren Persönlichkeit sich unterwerfen soll, welche der intelligibeln Welt angehört; er spricht von einem Menschen der Vernunft- und der Sinnenwelt, deren erster der Herrscher und Leiter des andern sein müsse.*) Aber auch die Wendung ist Kanten im weitern Zusammenhange seiner Ethik nicht fremd, dass in jenem intelligibeln Willen ein Göttliches, die Stimme und Wirkung Gottes anzuerkennen sei. Und darin eben liegt die Grösse und das Classische von Kants Entdeckung in diesem Erkenntnissgebiete, dies bildet zugleich die ergänzende Kehrseite zu dem bloss verneinenden Resultate seiner Kritik der reinen Vernunft, welches jede Verbindung mit der Welt des Uebersinnlichen, der „Dinge an sich" abzuschneiden schien, dass er zeigte, wie im Ueben der „Pflicht" der Eintritt in eine „übersinnliche Welt" uns eröffnet sei, dass in der Thatsache sittlicher Heiligung höhere Kräfte hinabreichen in das sinnliche Dasein des Menschen. Der einfachen Tiefe dieses Gedankens gegenüber sinkt Kants sogenannter „praktischer Beweis für das Dasein Gottes", der durch die Forderung einer äusserlichen Verbindung von Tugend und Glückseligkeit eingeleitet wird, zu einer sehr erkünstelten und zweifelhaften Folgerungsweise herab. (Man vergl. übrigens Bd. I., § 20—23.)

*) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 155.

Erster allgemeiner Theil.

Der Grundwille im Systeme der ethischen Ideen

und

die menschliche Freiheit.

Erster Abschnitt.

Das System der ethischen Ideen.

§ 4.

Schon vorläufig hat sich ergeben: die Ethik ist nicht philosophische Anfangswissenschaft. Ebenso wenig lässt sie sich, wie Kant und Herbart es versuchten, als neuer Anfang, als ein völlig selbstständiger Theil im Systeme der Philosophie behandeln: sondern, so gewiss das Wesen des Menschen nur im ganzen Universum, das Wesen seines Willens nur im gesammten Bewusstsein, die ethischen Ideen nur inmitten der gesammten Ideenlehre ergründet werden können, setzt die Ethik Metaphysik, Anthropologie und praktische Philosophie (so nennen wir die allgemeine Ideenlehre) für sich voraus und entnimmt aus ihnen die Hauptbegriffe.

Diese sind der Begriff des Geistes und eine erschöpfende Ideenlehre. Die Metaphysik untersucht beide nach ihrer innern Nothwendigkeit und Allgemeinheit. Die Anthropologie tritt ergänzend hinzu, indem sie das allgemeine Wesen des Geistes im menschlichen Bewusstsein verwirklicht zeigt, aber nur dadurch, dass die Gegenwart (Immanenz) der Ideen in ihm nachgewiesen wird, wodurch er nicht nur abstracter Geist, sondern eigengearteter (individueller) Genius oder Persönlichkeit wird, und so in ein System geistig sich ergänzender Genien, eine „Menschheit“ auseinandertritt. Die praktische Philosophie erweitert dies Resultat abermals, indem sie die Verwirklichung der Ideen in ihrer Gesammtheit durch den menschlichen Geist darstellt. Die Ethik endlich enthält nur einen Theil dieser allgemeinen Aufgabe, indem

aus dem allgemeinen Umkreise der praktischen Philosophie die Darstellung der Idee des Guten (der ethischen Ideen) ihr zufällt.

Hieraus ergiebt sich eine Reihe von Lehnsätzen für die hier abzuhandelnde ethische Aufgabe, deren Anerkennung im Uebrigen dem Wahrheitssinne des Lesers nicht schwer fallen dürfte. Es sind nicht verkünstelte Sätze, deren Verständniss man sich mühsam einzureden hätte, sondern Einsichten, die nur deutlich und in zusammenfassender Einfachheit zum Bewusstsein bringen, dessen der Mensch tief im Innersten schon längst kundig ist, und was er zu allen Zeiten, in den verschiedensten Formen seines Daseins, unwillkürlich bethätigt hat.

§ 5.

I. Das Verhältniss der Metaphysik zur Ethik.

Das Wesen und die Bestimmung des Menschen kann allein durch seine Stellung im Universum erkannt werden. Nur an seinem Verhältnisse zum mannigfach Andern entwickelt sich jede eigenthümliche, diesem Andern zugebildete Anlage in ihm; sein verwirklichtes Wesen ist daher zugleich sein verwirklichtes Verhältniss zu der Gesammtheit des ihm zugebildeten Andern. Dies gilt ebenso durchgreifend vom Erkenntnissprocesse, wie vom praktischen Vermögen. Beidem liegen folgende metaphysische Lehnsätze zu Grunde.

I. Das Universum ist eine Stufenreihe objectiv gewordener Mittel und Zwecke, welche sich in einem absoluten Endzwecke abschliesst. Hierin liegt ein Doppeltes:

a) Es ist ein System auf einander bezogener, zugleich in eigener Vollkommenheit abgestufter Weltwesen, durch deren wechselseitige Beziehung und Erhaltung nicht nur der ganze Weltzusammenhang sich erhält, sondern auch jedes Weltwesen seine eigene Vollkommenheit zu erreichen vermag. Jedes ist Mittel und Zweck zugleich.

b) Aber zugleich laufen alle Mittelzwecke in einem höchsten zusammen, beziehen sich auf ein vollkommenstes Weltwesen, welches der Endzweck aller andern ist. In dieser Krone der

endlichen Dinge ist das Universum geschlossen, die „Schöpfung“ vollendet.*)

II. Dieser höchste Zweck kann nur innerhalb des endlichen (für das Erddasein des menschlichen) Geistes fallen; d. h. für unsern empirischen Augpunkt im Universum ist der Mensch (als Menschheit) das höchste Erdwesen und der Mittelpunkt (das Ziel) aller untergeordneten Naturprocesse, und nur innerhalb der Menschheit, der Geschichte, realisirt sich der höchste Zweck des gesammten Erddaseins. Dieser ist, metaphysisch ausgedrückt, die Vollkommenheit des Menschen und durch ihn die der umgebenden Natur, psychologisch bezeichnet, die harmonische Entwickelung der geistigen Individualität, des „Genius“, in Jedem; ethisch dargestellt, lässt es sich in Bezug auf den Einzelgeist als höchstes Gut, für sein Selbstgefühl als Glückseligkeit aussprechen, in Beziehung auf die Gemeinschaft als Reich Gottes ebenso sehr, wie als Reich der Humanität, in welchem auch die Natur, durch Kunst (in jedem Sinne dieses Wortes) emporgebildet, das Gepräge der Ideen des Geistes erhalten hat.**)

III. Daraus ergiebt sich zugleich der metaphysisch-psychologische Begriff der Menschheit. Unmittelbar ist der Mensch sich gegeben als Geschlecht, nicht anders als das Thier; zur Menschheit bildet er sich herauf, und es wird sich zeigen, dass dieser menschheitbildende Process gerade Inhalt der praktischen Philosophie ist. So wird es nöthig, den Ausgangspunkt und das Ziel jenes Processes scharf in's Auge zu fassen.

a) Der Mensch ist nur in seiner sinnlichen Unmittelbarkeit ein Einzelner gegen die Andern; seine Wahrheit ist vielmehr seine ergänzende Beziehung mit allen Andern. Der Erscheinung nach ist die Menschheit eine Summe (keineswegs eine unbestimmte Unendlichkeit) vereinzelter und getrennter Individuen; dem Wesen und dem in ihrem Hintergrunde liegenden (gött-

*) Vgl. Speculative Theologie, § 189—204, § 216—227.

**) Begründet sind diese Sätze in des Verfassers Ontologie, § 256—265, weiter ausgeführt in der speculativen Theologie, § 31—64.

lichen) Ursprunge nach ist sie die geschlossene Einheit eines Geistergeschlechtes, in welchem die höchste und zugleich reichste Einheit, das göttliche Geistwesen (πνεῦμα) sich darstellt. Durch Gott sind alle Weltwesen Eins, d. h. der Idee des Universums eingeordnet. In Gottes Geiste sind alle endlichen Geister Eins, weil sie Theil haben an seinem ewigen Geistwesen; dies ist der tiefste und eigentliche Grund ihrer wechselseitigen ethischen Ergänzung.*)

(Diese Sätze sind von allgemein metaphysischer Bedeutung, d. h. sie gelten als Verwirklichungsgesetz für alles endliche Dasein: überall und auf jedem Entwickelungspunkte des Alls kann nur ein Geistergeschlecht das Ziel und die höchste Bestimmung desselben sein, wie dies empirisch, für das Erddasein, am Menschengeschlechte und an der (werdenden) Menschheit verwirklicht ist. Man könnte aber auch, wie Krause gethan hat (vgl. Bd. I. § 118), von hier aus auf einen höhern Standpunkt sich erheben, und von einer Menschheit des Weltalls in Gott und unter Gott, von der Einheit eines umfassenden Geistergeschlechtes reden, von welchem die Erdmenschheit nur ein Theil, aber ein organischer Theil wäre.**) Sicherlich ist dies metaphysisch betrachtet mehr als eine leere Hypothese, so gewiss alle Geister, wie überhaupt alle endlichen Dinge, in ihrem gemeinsamen Ursprunge, im Geiste Gottes, nur als wechselbezogene gedacht werden können. Hypothetisch und überschwänglich aber scheint es zu werden, wenn Krause diese allgemeinen Beziehungen gleichsam in's Empirische überträgt und von einer (künftigen) Wechselwirkung der Erdmenschheit mit den Menschheiten anderer Welten und von einer verwirklichten Allmenschheit spricht. Dergleichen kann die Philosophie weder bejahen noch in Abrede stellen; und besonnener wird sie überhaupt sich solcher Ausführungen enthalten, weil hier kein Gegebenes der Anhaltpunkt ist.)

b) Diese in Gott gegründete Einheit des Menschengeschlechts und die daraus entspringende innerlich ergänzende

*) Speculative Theologie, § 224—227.

**) Vgl. Speculative Theologie, § 224.

Gemeinschaft der Individuen für einander muss nun auch in ihrem Bewusstsein ursprünglich sich wiederspiegeln und unwillkürlich in ihrem Willen sich Luft machen. Dies ist der innerste Grund alles Desjenigen, was als psychologische Thatsache längst erkannt, in seinem eigentlichen Ursprunge aber selten tief genug gedeutet worden ist, des unwillkürlichen Wohlwollens, des Rechtsgefühles, der Sympathie und dergleichen im Menschen, kurz Desjenigen, was sich später als Inhalt der ethischen Ideen ergeben wird. Hier ist ihr tiefster Deductionspunkt und eigentlicher Erklärungsgrund. Die ethischen Ideen sind die Nachwirkung (ein Nachhall, der Anamnese Platons vergleichbar) der vorweltlichen Einheit des Menschengeschlechtes bis in sein unmittelbares Bewusstsein hinab. In jedem Menschen waltet als Urüberzeugung („apriorische Idee") das Bewusstsein, dass er mit allen andern Eines Wesens, ihnen gleich, zu ergänzender Gemeinschaft ihnen zugebildet sei. Desshalb ist, was wir vorerst im allgemeinsten Sinne Mitgefühl nennen wollen, unabtrennlich von seinem Selbstgefühle. Aber ebenso unmittelbar bestimmt jenes Gefühl den Willen oder wird ethisch; und so kann der ursprüngliche Wille („Grundwille") nichts Anderes zu seinem Ziele haben, als die Hervorbildung dieser innern Wechselbeziehung und Einheit, durch welche das Menschengeschlecht in Gott umfasst ist, oder abstracter ausgedrückt, die Durchführung des Menschengeschlechts zur Menschheit.

Dasselbe gilt, nur in untergeordnetem Grade, vom Verhältniss des Menschen zu dem bloss empfindenden Naturwesen, dem Thiere. Seinem seelischen Organismus nach ist der Mensch vollkommenstes Thier: die nämlichen organischen und spiritualen Kräfte, welche vereinzelt in den Thiergeschlechtern walten, haben sich in ihm zur vollendeten Harmonie vereinigt. Wie diese innere solidarische Verwandtschaft des Menschen mit der Thierwelt der Wissenschaft vor Augen liegt, so ist auch das ursprüngliche Zeugniss davon in unserm unwillkürlichen Mitgefühle für dieselbe niedergelegt. Auch dies Verhältniss, weil es ein ursprüngliches ist, muss sich zum bewusst-ethischen ausbilden, d. h. jenes Mitgefühl für die Thiere muss gleichfalls allgemeine Norm unsers

Willens werden. Eine vollständige Ethik wird auch die „Pflichten gegen die Thiere", in anderer Weise und aus andern Gründen, als es bisher geschehen, in den Umfang ihrer Untersuchung aufnehmen, und in der vollkommnen ethischen Gemeinschaft, in welcher die Idee der Menschheit verwirklicht ist, wird auch die Thierwelt ihre erhöhtere Stelle einnehmen durch zweckmässige Pflege und Erziehung, und kein unnöthig Leidendes wird mehr sein!

c) Der ganze ethische Process demnach liesse sich vom metaphysischen Standpunkte also bezeichnen: er ist die bewusste Auswirkung der ergänzenden Gemeinschaft, welche an sich oder in Gott zwischen allen Geistern besteht, die Hervorbildung des Verhältnisses, welches die Menschheit ewig in Gott hat, in das Bewusstsein derselben und in die geschichtliche Wirklichkeit. Damit erst ist das Ziel alles Erddaseins, der immanente Zweck der Schöpfung in diesem Theile des Alls erreicht.

Daraus folgt zugleich, dass der Mensch „demiurgisches Princip" in der endlichen Welt, Mitschöpfer und Vollender des Erddaseins sei, indem er das nur Ansichseiende (Vorweltliche) durch seine Freiheit in die Wirklichkeit ausführt; oder was dasselbe heisst: durch den Menschen und seinen mit Ihm vermittelten Willen schafft Gott das Erddasein aus. Daraus folgt ferner: Einheit des Menschen mit Gott (Gottinnigkeit, Gottesliebe) und Einheit des Menschen mit den Andern (Menscheninnigkeit, Menschenliebe) sind im tiefsten Grunde ein und derselbe Begriff, nur nach seinen verschiedenen Aeusserungen betrachtet.*)

Wie daraus das System der drei sich ergänzenden ethischen Ideen hervorgehe, fällt jenseits der Metaphysik; aber schon hier ergiebt sich mit unabweislicher Klarheit, wie Theoretisches und Praktisches auf das Tiefste im Menschen verknüpft sei und sich zu gegenseitiger Aufhellung und Befestigung diene. Die universelle Erscheinung einer Liebe in uns führt den factischen Beweis unserer innersten vorzeitlichen Gemeinschaft im ewigen

*) Speculative Theologie, § 226, 227, § 260 — 263.

Grunde aller Dinge; aber darin ist auch das Räthsel alles unwillkürlich Ethischen, aller Lust der Selbstentsagung und Aufopferung klar gedeutet. Umgekehrt, wenn Dasjenige, was die Metaphysik von einer vorweltlichen Einheit aller Geister in Gott lehrt, dem gewöhnlichen Sinne abstrus und zweifelhaft dünken muss: so hat man nur auf die grosse Thatsache hinzuweisen, dass mitten durch die Aeusserungen natürlicher Selbstsucht in uns unaustilgbar und unverwüstlich ein Trieb der Liebe und Selbstaufopferung hindurchgeht, um einzusehen, dass derselbe ganz unerklärlich wäre, wenn nicht vor unserm sinnlichen Dasein und vor all den Bethätigungen desselben eine geheimnissvolle Einheit bestände, welche uns im ewigen Grunde aller Dinge verbindet. Dass wir ewig sind und Eins in Gott, was an sich eine so überschwängliche Behauptung scheint, davon kann uns jeder Zug unwiderstehlichen Mitgefühls überzeugen, das oft überraschend genug im Bewusstsein des selbstsüchtigsten Klüglings emporsteigt, und uns belehrt, dass er durch alle Cultur raffinirter Besonnenheit die Nachwirkung jener ursprünglichen Einheit mit allem Menschheitlichen nicht völlig in sich hat vertilgen können.

§ 6.

II. Verhältniss der Anthropologie zur Ethik.

Die Anthropologie führt jenes Ergebniss weiter aus, indem sie das innere Verhältniss zwischen dem Menschen als Geschlecht und als Menschheit (§ 3) im Begriffe des Geistes als dem vermittelnden zusammenfasst. Er ist Geist, nicht blosse Seele, durch die Gegenwart der Ideen in seinem Bewusstsein. Den erschöpfenden Beweis dieses (an sich) Geistseins und (für sich) Geistwerdens hat die Anthropologie zu führen.

I. Desshalb nimmt sie ihren Ausgangspunkt von der Naturseite — den anthropologischen Bestimmungen — des Menschen und zeigt ihn als seelisches Individuum, specifisch begränztes „Sinnenwesen", neben Andern (niedern, wie gleichgearteten), und mit den Trieben dieses Sinnenwesens ausgestattet. In dieser Rücksicht ist der Mensch Selbsterhaltungstrieb; — viel zu schwach wäre von ihm zu sagen, dass er ihn bloss habe.

Alle seine natürlichen Instincte und unwillkürlichen Verrichtungen sind der Ausdruck desselben: (von der Selbstheilungs- und Erhaltungskraft des Organismus an, mit welcher er durch einen bewusstlos sinnreichen Process innere Mängel ausgleicht oder Schädlichkeiten überwindet, bis hinauf zu den einzelnen unwillkürlichen Handlungen, in denen der Leib als Bewegungsorgan die ihm eingebildete Zweckmässigkeit zeigt). Alle diese bewahrenden Instincte sind durchaus Natur und blosse Natur, die Fortsetzung jener absoluten, aber unfreien Naturzweckmässigkeit bis in die sinnliche Unmittelbarkeit des Menschen hinein, welche im umfassendsten Bereiche des Alls die Bahnen der Weltkörper lenkt oder jede Pflanze gerade zum rechten Zeitpunkte in Blüthe bringt; — und es ist ein sehr schädlicher Irrthum, wie verbreitet er auch sei, die höhern geistigen — weil mit Bewusstsein und Freiheit zu durchdringenden — Eingebungen mit jenen Instincten auf eine Linie zu stellen, welche sich nie in Bewusstsein auflösen lassen und einer ganz andern Reihe von Erscheinungen angehören.

Als Selbsterhaltungstrieb ist der Mensch aber nur Geschlecht; denn alle die vielartigen Instincte desselben beziehen sich lediglich auf seine Selbsterhaltung als Einzelner oder als Gattung. Hiermit ist er jedoch zugleich in sinnliche Ausschliesslichkeit gegen die Andern gestellt; als unablässig sich specificirender Selbsterhaltungstrieb erscheint er daher auch wesentlich als selbstsüchtig: seine sinnliche Individualität ist für ihn, wie für jedes andere Sinnenwesen die seinige, Selbstzweck, alles Andere nur Mittel ihr gegenüber. Es ist die Selbstsucht in unbefangener Naturform, der unwillkürliche Trieb, sich zu erhalten in der ganzen Breite seiner zufälligen Existenz mit ihren Neigungen und Bedürfnissen.

Denn schon als Naturindividuum ist der Mensch nicht jenes gleichartige Abstractum, wie ihn das gewöhnliche Naturrecht fasst. Er ist bestimmt zunächst durch die Geschlechtsdifferenz, sodann durch alle die unwillkürlichen Bedingungen, in welche er durch Racen- oder Volksabstammung, durch sein Verhältniss zu Klima und Boden, durch überlieferte Lebens-

weise und Beschäftigung hineingewachsen ist. Dies sind gleichfalls anthropologische, aber noch nicht geistige Bestimmungen seiner Individualität.

II. Nun aber erweist die Anthropologie aus der Gegenwart der Ideen im menschlichen Bewusstsein, dass seine Individualität nicht bloss jene sinnliche, oberflächliche sei, die mit dem Verschwinden seiner Natürlichkeit auch aufgehoben wird, sondern dass der Mensch zugleich geistig individualisirt ist. Durch die eigenthümliche Weise, in welcher die Ideen an ihm sich darstellen, durch die eigengeartete Erkenntniss-, Gefühls- und Willensrichtung, in der Jeder vom Andern ursprünglich unterschieden ist, — kurz durch Dasjenige, was wir Genius in universeller Bedeutung nennen.*) Jene sinnlichen Individualitätspunkte daher (§ 6, I.) sind zugleich nur das Verwirklichungsmittel und der Stoff, dem sich diese höhere Individualität einbildet. Der Genius versinnlicht sich an jenen Naturbedingungen; aber indem er sie zu seinen Mitteln herabsetzt, vergeistigt er diese zugleich: der menschliche Organismus wird allmählig zum Abbilde, wie zum Werkzeuge des Geistes erhoben, — in Physiognomie, Blick, Stimme, in der ganzen leiblichen Geberde, welche unwillkürlich den Charakter wiederspiegeln, in allen zweckmässigen Verrichtungen und technischen Künsten, welche den Gliedmassen eingeübt werden. Das Verhalten des Geistes zu seinem Organismus ist überhaupt daher nicht nur, wie Schleiermacher es ausdrückte, ein unablässiges „Naturwerden der Vernunft", sondern auch die stete Vergeistigung des Organischen, bis zu einer Höhe, deren Gränze wir erfahrungsmässig gar nicht kennen: denn die Natur in uns ist gar kein selbstständiges Princip, welches dem Geiste Widerstand zu leisten vermöchte.

III. So ist nun die Gegenwart und eigenthümliche Verflechtung der Ideen im Menschen sein Genius, das wahrhaft Individualisirende für denselben; und seine wahre Entwicklung besteht nur darin, diesem Genius genugzuthun, ihn zu seiner

*) Speculative Theologie, § 227.

vollen Verwirklichung herauszubilden. In der Verschiedenheit des Genius ist jedoch zugleich der eigentliche und tiefste Grund der wechselseitigen Ergänzung gesetzt, bis auf die Wahlanziehung unter den Geschlechtern herab. Jeder Geist kann nur in der Gemeinschaft mit allen andern, Einfluss von ihnen empfangend und solchen zurückgebend, zur vollen Entfaltung gelangen. Jene Gemeinschaft ist daher mit Allem, was ihr anhängt und sie verwirklichen hilft, das objectiv Gute für Alle, und für Jeden auf eigenthümliche Weise sein Gut. Auch hier ist das Allgemeine und das Individuelle nur durch wechselseitige Hervorbringung möglich, was sich als ein weiteres Merkmal des Ethischen ergeben wird.

Um alle psychologischen Momente kurz zusammenzufassen: Das Ansich des Menschen, sein Genius, ist eigenthümliche Darstellung des göttlichen Geistwesens (§ 5, III. a.), der Ideen. Aber nur innerhalb einer Entwicklung in's Bewusstsein, nur durch die eigene selbstbildende That vermag der Mensch jenem Wesen (Ansich) genugzuthun, und erst an deren Ziele erreicht er das Doppelte: Genius und der wechselseitigen Ergänzung fähig, wie bedürftig zu sein.

§ 7.

III. Verhältniss der praktischen Philosophie zur Ethik.

Die Selbstdarstellung der Ideen und des Genius im ganzen Umfange ihrer Objectivität hat nun die praktische Philosophie zu erkennen. (Das war es, was den Alten eigentlich als ihr Begriff der Ethik vorschwebte. Wir sind zu einer andern Bezeichnung veranlasst, weil uns Ethik, als Lehre von der „Sitte", an sich nicht weiter zu reichen scheint, als bis zur Betrachtung der Idee, welche der menschlichen Gesinnung und dem Handeln zu Grunde liegt. „Praktische Philosophie" dagegen glauben wir jene umfassendere Wissenschaft — nicht ohne den Vorgang anderer Denker — insofern nennen zu dürfen, als die Ideen das allein Thatbegründende, Neuschöpferische

sind in dem sonst mit leerer Wiederkehr behafteten Wechsel der Natur und des bloss sinnlichen Bewusstseins.)

Die praktische Philosophie theilt sich, nach der innern Natur der Ideen und ihrer Selbstdarstellung im Genius, in den Umkreis von vier, parallel mit einander laufenden Wissenschaften.

I. Das Erkennen — zunächst das Einswerden der subjectiven Erkenntnissthätigkeit mit dem Objectiven, an sich Seienden, darin ferner das Sicherheben vom Einzelnen und Zufälligen zum Ewigen und Allgemeinen, worin zugleich die allmählige Erhebung des menschlichen Denkens zum Ursysteme der Dinge im göttlichen Denken, dem Quell der Wahrheit, sich vollzieht: — dieser ganze unerschöpfliche Geistesprocess ist Realisation der Idee der Wahrheit und bringt ein gemeinsames, Ueberzeugung bildendes Gut der Menschheit hervor: denn sie wird von Seite ihres Erkennens innerlich verewigt, dem göttlichen Urerkennen angenähert. Ihr Reich ist der Allorganismus der Wissenschaften, welchen eine speculative Wissenschaftslehre zu begründen hat.

II. Das intensivere, durch freischöpferische Phantasie beseelte Fühlen richtet sich auf Darstellung des ewigen Wesens der Dinge in der Gestalt sinnlicher Aeusserlichkeit, auf Versinnlichung des Urbildlichen in endlicher und durchaus fasslicher Gestalt, im Kunstwerke. Auch die Idee der Schönheit bietet einen unendlichen Geistesgehalt und erzeugt ein ebenso gemeinsames, gefühlbildendes Gut der Menschheit, indem in der Kunst ihrem Gefühle eine neue, erhöhtere Sinnenwelt entgegengebracht wird, eine sinnenfällige Symbolik der ewigen Wahrheit der Dinge. Die speculative Aesthetik hat weiter zu zeigen, wie die Idee der Schönheit alle Sphären sinnlicher Erscheinung zu ihrem Darstellungsorgan erhebt und so ein Reich der Künste erzeugt, welches die Tiefe des ganzen sinnlichen und geistigen Universums in sich umfasst.

III. Das über die Unmittelbarkeit und Selbstigkeit erhobene Wollen hat ebenso ein objectiv Allgemeines zu seinem

Inhalte, worin, mit Aufhebung aller bloss einzelnen, selbstsüchtigen Zwecke, ein Zweck, den Alle eigentlich wollen oder wollen sollten, ihr „Grundwille“ vollbracht wird. Dies ist die Idee des Guten. Wie daher das sittliche Handeln aus wahrhafter, innerer Allgemeinheit hervorgeht, wie darin nicht nur der Einzelne als solcher handelt, sondern das höhere Wollen der ganzen Menschheit: so ist es auch unmittelbar oder mittelbar auf Hervorbildung einer äusserlichen Gemeinschaft gerichtet; ein Reich fester äusserer Ordnung wird gegründet, in welchem alle idealen Strebungen der Menschheit ihre sichere Stelle und ihr Recht erhalten. Die speculative Ethik hat dies darzustellen, welche dadurch äusserlich einen universalen, auch über die andern Gebiete der praktischen Philosophie sich erstreckenden Charakter erhält.

IV. In den Ideen des Wahren, des Schönen, des Guten wird jedoch nur von verschiedenen, getheilten Seiten her die Offenbarung des göttlichen Geistes im menschlichen (im Genius) vollbracht: es waltet dabei eine innere, schwächer oder stärker hervortretende Einseitigkeit: (wie virtuosische Menschen in Kunst, Wissenschaft oder im Praktischen auch in der Erfahrung sich oftmals als sehr einseitige, der harmonischen Bildung entbehrende verrathen, wenn ihnen nicht durch die hier zu betrachtende höchste Idee die letzte Weihe und Eintracht mit sich selbst gegeben wird: vgl. § 44). Das höchste einende Bewusstsein geht ihm noch ab, welches, als dies schlechthin einende, nur Bewusstsein des Absoluten, als ursprüngliches, im Innersten des Geistes ruhendes, nur Gefühl sein kann: — Sich in Gott wissen, Religionsgefühl. Erst in der abschliessenden Idee des Absoluten wird jede Einseitigkeit des Strebens im Genius selber ergänzt und integrirt; indem er seiner Beziehung zum ewigen Ursprunge stets bewusst bleibt, ist ihm innerhalb seiner begränztesten Bestrebungen dennoch die Einheit mit dem Ewigen und Höchsten stets gegenwärtig. Das Bewusstsein der Gottinnigkeit erhält dadurch, wie sich zeigen wird, selbst eine ergänzende Bedeutung für die ethischen Ideen; denn es erzeugt die innigste und zugleich umfassendste Gestalt

der Gemeinschaft, indem alle Genien und geistigen Eigenthümlichkeiten in jenem Gefühle sich begegnen und einverstanden sind. So ist die religiöse Gemeinschaft (die „Kirche“) das höchste, allvermittelnde und allversöhnende Gut der Menschheit: — unter welcher „Kirche“ weder eine der historisch schon vorhandenen, noch eine sogenannte bloss unsichtbare, sondern die religiöse Gemeinschaft zu verstehen ist, welche stets von Neuem und im Fortgange der Weltgeschichte immer reiner und inniger das religiöse Gefühl Aller ausbildet und die Idee der Menschheit daraus hervorbringt. Aufgabe der speculativen Religionslehre ist es daher, das religiöse Gefühl von seiner untersten bis zu seiner höchsten und zugleich wahrsten Gestalt zu entwickeln, und damit zu zeigen, wie jeder Stufe und Selbstobjectivirung gemäss das religiöse Bewusstsein sich den eigenthümlichen Organismus von Kirchen erzeugt, welche zuhöchst, indem die Particularitäten in ihrer trennenden Bedeutung sich abstumpfen, in eine universale, menschheitliche Kirche eingehen. Die speculative Religionslehre wirkt mittelbar daher den vorhandenen Kirchen gegenüber kritisch verständigend, toleranzerzeugend, in Bezug auf die allgemeine Aufgabe wahrhaft ethisch oder gemeinschafterzeugend; denn sie weist in jedem Religionsbekenntniss die Eine versöhnende Idee der Religion selber auf.

§ 8.

VI. Das System der ethischen Ideen.

Vorstehende Umrisse der angränzenden Wissenschaften genügen, um zu zeigen, aus welchen verwandten Ideenkreisen sich die Ethik hervorzubilden hat.

Die Idee des Guten ist ihr eigenthümlicher Gegenstand. Aber sie zeigt, wie diese vorher noch abstract gefasste Idee einen durchaus bestimmten und mannigfach gegliederten Inhalt gewinnt — im Systeme der ethischen Ideen. Wie daraus der dreifache Gesichtspunkt einer Tugend-, Pflichten- und Güterlehre für die Ethik entsteht, ist schon gezeigt worden (§ 2).

Was aber durch diese Eintheilung als das Gemeinsame hindurchgeht, ist eben der Inhalt jener Ideen. Ihre Entwicklung ist daher das Nächste, wovon die Ethik zu beginnen hat, wodurch sie ihren Anfang aus sich selbst nimmt und relative Selbstständigkeit gegen die andern Theile der praktischen Philosophie gewinnt. Wir haben uns zunächst mit den Grundkriterien zu beschäftigen, durch welche die ethischen Ideen von den andern specifisch unterschieden sind.

I. Diejenigen Vorstellungen, auch Begriffe, sind überhaupt praktische zu nennen, welche keinen einfachen Zustand, sondern ein Verhältniss, kein gegebenes Beruhen, sondern ein durch zwecksetzendes Denken und Handeln Hervorzubringendes bezeichnen. Letzteres giebt Jeder zu, der nur die allgemeinsten Bestimmungen des Begriffes kennt; jener Satz dagegen möchte der Erläuterung bedürfen. Wenn ich wollend und handelnd, sei es begehrend oder verabscheuend, mich auf irgend ein Object richte, so ist es nicht zweifelhaft, dass damit kein einfacher Zustand, sondern ein Verhältniss zu diesem Andern gesetzt sei. Aber auch, wenn ich auf mich selber handle, mich vervollkommne, vielleicht misbilligend auf mich achte, verhalte ich frei mich zu mir selbst, habe ich ein neues Verhältniss zu mir in mir hervorgebracht. So lässt sich der Form nach alles Praktische als ein Verhältnisssetzen bezeichnen, und auch die ethischen Ideen werden dies Kriterium tragen, frei hervorzubringende Willensverhältnisse zu enthalten.

II. Jedes ethische — nicht bloss praktische — Willensverhältniss ist jedoch — schon in der blossen Vorstellung, noch mehr, wenn es als verwirklichtes erkannt wird — ursprünglich vom Urtheile der Billigung, das ihm entgegengesetzte ebenso ursprünglich vom Urtheile der Misbilligung begleitet, mag die letztere auf blosse Unterlassung eines Handelns oder auf Hervorbringung eines dem ethischen Verhältnisse Widerstreitenden sich beziehen. Die ethischen Ideen sind daher — das zweite Kriterium — zugleich Musterbegriffe des Willens: sie fordern gewisse, mit ursprünglichem sittlichen Beifall be-

haftete Willensverhältnisse, sie verwerfen ebenso ursprünglich die ihnen entgegengesetzten.

III. Der Quell und innere Grund dieses Sollens oder Nichtsollens ist aber nur die eigene innere Natur des Menschen und seines Grundwillens: er kann sich, auch im Wollen des Geforderten, schlechthin zu Billigenden, nur zu Dem entwickeln, was er an sich ist und will: der Wille des Guten ist der schlechthin mit sich versöhnte. Der Grund jenes Sollens und der Inhalt der ethischen Ideen muss daher — ein ferneres Kriterium ihrer richtigen Erkenntniss — im eigenen Wesen des menschlichen Geistes nachgewiesen werden. Jedes Stehenbleiben bei der absoluten Thatsache eines Soll lässt die Ethik auf einem untergeordneten Standpunkte verharren; ebenso, was genau damit zusammenhängt, ein Stehenbleiben bei einer blossen Mannigfaltigkeit solcher ethischen Thatsachen oder Musterbegriffe. Sie drücken vielmehr nur die allgemeine, untheilbare Natur des Guten aus, und zwar, sofern sie selbst eine Mannigfaltigkeit, ein System enthalten sollten, bezeichnet jede ethische Idee eine besondere, aber integrirende Seite dieser Natur des Guten.

IV. Alles Ethische endlich, weil es auf ein Seinsollendes sich bezieht, setzt einen ethisirbaren Stoff voraus, in dessen Um- oder Fortgestaltung gerade die eigenthümliche ethische Handlung besteht. So ist in jeder Verwirklichung eines ethischen Willensverhältnisses ein Dreifaches zu unterscheiden: als erster, realer oder empirischer Moment, ein Gegebenes im individuellen oder im gemeinsamen Bewusstsein, auf welches das Seinsollende aus irgend einem Gebiete der ethischen Ideen bezogen wird und darin seine individuelle Gestalt und objective Wirklichkeit gewinnt, wie in der Kunst ein ästhetisches Vorbild in der Materie seiner Darstellung. Der ethisirbare Stoff ist daher niemals ein bloss Natürliches, sondern schon in das zwecksetzende Denken und in den Willen aufgenommen, frei beurtheilt von jenem, umgestaltbar für den letztern. Im individuellen Bewusstsein ist es jeder Trieb; und es ist das Bezeichnendste des Triebes, ein zwischen Natur und Freiheit Schwebendes, mithin

Ethisirbares zu sein (vgl. § 22). Im allgemeinen Bewusstsein ist dieser Stoff jeder durch Gemeinsamkeit sich erzeugende, mithin durch gleiche Gemeinsamkeit fortzubildende Zustand, der daher gleicherweise zwischen Gegebenem und Freiheit, Historisch-gewordenem und Fortzubildendem steht.

In ihn hinein tritt der zweite, der ideale Moment. Er entsteht und reiht sich jenem an, indem die entsprechende ethische Idee auf den gegebenen Stoff bezogen, vom Denken als das Seinsollende beurtheilt, vom Willen ergriffen und durch die Bedingungen dieses Stoffes hindurch dargestellt wird. So wird jede ethische Idee nur auf individuelle Weise, innerhalb des bestimmten Gegebenen und der ebenso begränzten Beurtheilung verwirklicht, indem sie von Beidem ihr Gepräge erhält. Allgemeine Maximen, gemeingültige Grundsätze und dergleichen giebt es im ethischen Handeln nie, sondern nur in der gebildeten ethischen Reflexion; sie sind daher keine wesentlichen Bedingungen der Sittlichkeit, welche auch in der Form des Naturells bleiben kann; wovon später.

Aus dem Zusammenwachsen beider entsteht der dritte Moment: wir können ihn vielleicht am Bezeichnendsten den künstlerischen nennen, in welchem Idealgehalt und Hineingestaltung in's Gegebene, Allgemeines und Individuelles mit möglichster Innigkeit sich durchdringen. Daraus ergiebt sich theils das unendlich Perfectible (Künstlerische) alles ethischen Handelns, theils die weitere wichtige Folge, dass es in der historischen Gestalt des Ethischen überhaupt, wie einer besondern ethischen Idee, niemals ein letztes Mustergültiges geben könne, in dem das Ethische, wie in seiner einzigen Gestalt, objectiv geworden wäre. In dem Sinne bleiben jene Ideen stets „Musterbegriffe" (§ 3, II.), weil sie zwar alles Individuelle des ethischen Willens normiren, niemals aber eine ausschliesslich individuelle Form desselben fordern.

Welches nun jene integrirenden Seiten in der Idee des Guten, und diese Grundunterschiede des ethisirbaren Stoffes seien, dies lässt sich erst aus dem Systeme der ethischen Ideen erkennen.

§ 9.

Ursprung der ethischen Ideen.

Der Einzelne — so zeigte sich — ist weder bloss abstractes Naturindividuum, noch ebenso abstracter Geist (die in Allen identische Ichform), sondern Jeder ist individualisirtes Ich, eigenthümliche Darstellung der Ideen aus der Fülle des göttlichen Geistwesens — Genius: darum in ursprünglicher Wechselergänzung auf die andern Geister bezogen und mit ihnen zur Ganzheit sich vollendend. Unmittelbar ist er dies aber der blossen Anlage nach, in tiefster Verborgenheit vor sich selbst und vor den Andern; ebenso ist der innere Reichthum seiner Wechselbeziehungen ihm verborgen. Beides aus sich heraus und in das eigene wie in das allgemeine Bewusstsein hineinzugestalten, ist der eigentliche Inhalt alles Zeitlebens und der innerste Quell des Ethischen.

I. Daher ist Eigenheit und Gemeinschaft, Selbstständigkeit und Wechselwirkung, kurz Einzel- und Collectivexistenz im Menschen schlechthin unabtrennlich von einander: keiner dieser Zustände ist vor dem andern zu denken; keiner kann als selbstständiges Princip für sich angesehen werden, um das andere aus ihm herzuleiten, sondern beide sind stets zugleich wirklich, und nur in Wechselbeziehung auf einander wirksam. Die Gemeinschaft ist nirgends erst entstanden, wie man lange genug es ansah, aus dem Zusammentreten Einzelner, sondern wie diese sich finden, finden sie zugleich schon die umgebende Genossenschaft, wenigstens als Familie und als Geschlechtsbeziehung. Stammverwandtschaft und Ehe sind die einfachsten natürlichen Keimpunkte für alle freiesten ethischen Verhältnisse, etwas durchaus Vorhistorisches und im Historischen, wenn alle Fugen sich lösen, der letzte zusammenbindende Halt jeglicher Gemeinschaft. Dies hat ein empirischer Tact lange geahnet; aber der Grund davon reicht weit über alles Empirische hinaus: er liegt in der eingeschaffenen Urbeziehung unter den Geistern.

II. Aus gleichem Grunde kann keine der beiden Existenzweisen Bestand haben in ihrer Wahrheit und Vollkommenheit,

ohne die Vollkommenheit der andern. Jeder Genius entwickelt sich desto reicher und tiefer, je geistesreicher und vollkommner die Gemeinschaft ist, welche ihn aufgenommen. Umgekehrt nur aus Vollkommenheit jedes Einzelnen erwächst vollkommenste Gemeinschaft jeder Art und jeden Verhältnisses. Die Berechtigung beider ist daher völlig die gleiche und misst sich an einander ab. Auch ist an sich oder in der Idee zwischen den Rechten des Einen und des Andern gar kein eigentlicher Widerstreit zu denken: dieser entsteht nur, wenn halbe oder vorübergehende Interessen gegen einander gekehrt werden.

(Ein Satz von den wichtigsten Folgen für die ethische Praxis und für gründliche Beurtheilung ethischer Dinge! Der vollkommenste Staat verleiht den Einzelnen die weitesten und gesichertsten Rechte; aber daraus schöpft er selber die eigene höchste Sicherheit und Macht: denn Jeder wird der Erhaltung eines solchen Staates Alles opfern. Jener Conflict ist also wahrhaft gelöst. Das Gleiche gilt vom innern Verhältnisse der Kirche zum Staate, der Religion zur Wissenschaft: je mehr in eigenthümlicher Vollkommenheit jede Gemeinschaft sich ausbildet, desto weniger herrisch wird sie der andern ihre Macht zu beschränken suchen, desto freier und anerkennender muss sie in das Interesse der andern eingehen. Alle innern Kämpfe der Vergangenheit und Gegenwart erklären sich aus jenem falschen Widerstreite zwischen der Einzel- und Collectivexistenz und aus dem einseitigen Hervortreten bald des einen, bald des andern Rechts. So hatte die Kirche des Mittelalters die Selbstständigkeit und Berechtigung des Einzelnen auf ein Kleinstes herabgesetzt; in der gegenwärtigen Entkräftung und Substanzlosigkeit des Protestantismus hat umgekehrt das Auseinandergehen in Secten und die subjective Vereinzelung des Glaubens ihr Höchstes erreicht. Die wahre (künftige) Kirche wird aus der tiefern und durchaus freien Einsicht, mit welcher sie den einenden Glaubensgrund durchdringt, auch die Macht schöpfen, allen Seiten der religiösen Individualität die volle Genüge zu gewähren. — Der politische Kampf der Gegenwart stellt gleichfalls nur den Conflict jener Gegensätze dar: der alte Staat, gewohnt sich als Selbstzweck

zu fassen, hat bisher die einseitige Macht des Collectivwillens entfaltet, mochte der letztere sich sogar nur in die Willkür eines Fürsten concentriren. Dagegen will der abstracte Liberalismus und Radicalismus der neuesten Tage ebenso einseitig die Willkür der Einzelnen, welche er fälschlich Volkswille nennt, an jene Stelle setzen. — Die sociale Frage endlich knüpft sich ganz ebenso an jenen allgemeinen Gegensatz der Principien. In den Ansichten über das Eigenthum hat durch den Einfluss des Römischen Rechts das Princip der Einzelheit gesiegt und behauptet sich hartnäckig und mit Ausschluss des entgegengesetzten: der Zweifel an der unbedingten Berechtigung des Privateigenthums widerstrebt dem ganzen modernen Rechtsbewusstsein, und es wird noch einer langen Culturentwicklung bedürfen, bis diese Fragen in friedlicher Vereinbarung sich gründlich lösen!)

III. Aus jenem Verhältniss folgt zugleich, dass Einzelexistenz und Collectivexistenz, ethisch betrachtet, ganz auf einer Linie stehen, derselben ethischen Entwicklung zufallen und der nämlichen ethischen Beurtheilung unterliegen. Der Begriff der Tugend und der Pflicht gilt nicht bloss von den einzelnen, sondern von den Collectivpersonen: der Staat, die Kirche, die ganze Culturgemeinschaft hat Rechts- und Liebespflichten, wie der Einzelne, und nicht bloss symbolisch ist nach den Cardinaltugenden der rechten Staatsverwaltung zu fragen. Endlich in der Güterlehre ist jedes Gut ein solches nicht bloss für den Einzelnen, sondern gleich sehr für die Gemeinschaft, ihr innerer Gewinn oder Ruhm. Dadurch gleicht sich endlich jeder Conflict des Collectiv- und des Einzelwillens aus zu einer stets wirksamen Wechselbeziehung beider, welche im Folgenden bei den einzelnen Fragen näher zu betrachten sein wird.

IV. Jeder Genius, d. h. jeder Mensch, hat den gleichen Anspruch auf volle Entwicklung seiner ureignen Individualität, seiner allgemein menschlichen wie eigenthümlichen Anlagen, in und durch die Gemeinschaft. Jene nämlich, die Eigenthümlichkeit des Genius, ist das eigentlich Ewige in Jedem und das einzig Gottoffenbarende in der Geschichte. Diesen gottverliehenen Geistesgehalt daher durch und für die Gemeinschaft

darzustellen, ist der absolute Zweck alles Daseins, das einzig an sich Werthhabende; alles Andere hat bloss Werth als Mittel, als Bedingung dazu. Erschöpfen wir diesen Gedanken in Bezug auf den dadurch gesetzten Begriff der Gemeinschaft, so haben wir das System der ethischen Ideen. Der gleiche Anspruch Aller auf freie Entwicklung ihrer Individualität in der Gemeinschaft ist die eigentliche Wurzel der Rechtsidee. Aber die Genien sind urbezogen, durch eine heilige Einheit umschlossen: diese lebt sich aus ihnen heraus zu wirksamer Gemeinschaft, zu ergänzendem Ineinandersein, und kann einerseits nur als Drang des Wohlwollens, andrerseits als Wille steter Vervollkommnung in Allen sich kundgeben: die Idee ergänzender Gemeinschaft in ihrer ursprünglichsten Doppelgestalt. Aber jene innere und zugleich wirksame Einheit des Geistergeschlechts in Gott, welche höchster Grund alles Ethischen ist, muss zugleich im Bewusstsein Aller hervorbrechen, um die daraus quellende ethische Gesinnung zur gediegenen Ewigkeit zu steigern: als Gefühl Gottinnigkeit, als Wille der Drang der Unterwerfung (Demuth), zuhöchst der Vereinigung mit Gott. Erst in dieser Idee ist der Mensch und die Menschheit zum wahren Ursprunge ihrer Gemeinschaft zurückgekehrt und dieselbe befestigt. Nur auf diesem metaphysischen Grunde, der zugleich die Wurzel der Religion ist, ruht gesichert alles Ethische, und die Ethik als Wissenschaft schöpft aus ihm erst ihre volle Begreiflichkeit.

§ 10.

I. Die Rechtsidee.

Der Genius ist nur sich aus sich selbst bestimmend wirklich: er ist nur das, wozu er sich macht. Freiheit, Selbstbestimmung ist daher nicht bloss eine seiner Eigenschaften, neben den andern, sondern ist Grundeigenschaft desselben, die erste und die letzte Bedingung seiner Existenz, als des bewussten Geistes. Dies darf als Resultat unserer Psychologie um so mehr hier vorausgesetzt werden, als darin der ganze neuere Idealismus übereinstimmt und auch Herbart durch sorgfältige Analyse bewiesen

hat, dass „das Ich nicht auf blosser Empfindung beruhe", d. h. dass der Geist (das reale Seelenwesen) allem Aeusserlichen und Zufälligen als innere selbstständige Macht gegenübertritt und aus sich selbst sich zum Bewusstsein erhebt.

I. Alle Genien (Menschen) sind daher in jener Eigenschaft der Freiheit sich gleich, durch den Inhalt ihres Genius verschieden. Aber Jeder ist frei und Genius nur in der Gemeinschaft mit den andern, in gleichem Grade freien Genien. Wie er daher sich selbst nur als Freien weiss und ergreifen kann: ebenso unmittelbar fasst er diese Freiheit nur in Bezug auf eine Gemeinschaft von Freien und in Wechselwirkung mit deren Freiheit. Die Anerkenntniss des Andern, als eines mir Gleichen, schliesst ebenso ursprünglich die seiner Freiheit in sich: ich kann ihn in Bezug auf mich nur als den gleichfalls Freien anerkennen.

Dies die theoretische Seite des Begriffes, welcher so durchdringend unserm Bewusstsein gegenwärtig ist, dass Menschen auf der untersten Stufe der Reflexion jene ursprüngliche Zuversicht der Freiheit sogar auf das Todte übertragen, den Naturelementen einen Willen beilegen und dem Thiere willkürliche Selbstbestimmung. Ebenso, wenn man dagegen erinnern wollte, dass eine so allgemeine Anerkenntniss menschlicher Freiheit gar nicht vorhanden sei, da es sonst unmöglich Zustände der Sklaverei geben könne, welche zu allen Zeiten eine sehr praktische Läugnung allgemeiner Menschenfreiheit gewesen sind: so bestätigt dennoch, tiefer erwogen, diese Thatsache nur den angeführten Begriff. Die in den Sklavenstand Versetzten wurden von den Freien in der That nicht als ihres Gleichen betrachtet und der Act dieser Degradation im allgemeinen Bewusstsein (in der „Sitte") ist es eigentlich, welcher einen solchen Zustand erträglich macht für die Unterdrückten, wie die Unterdrückenden. Jene haben entweder durch Eroberung und Kriegsgefangenschaft ihren ursprünglich freien Zustand verloren, oder sie gehören, als niedere Kaste oder ausgestossener Volksstamm, einem nicht ebenbürtigen Menschenschlage an, und dergleichen. Niemand aber wird es über sich gewinnen, einem Andern, als völlig

gleich von ihm Anerkannten, ihm selbst gegenüber diese Gleichheit abzusprechen und eine Beschränkung seiner Freiheit ihm anzumuthen, ohne sich, wenn auch nur dunkel unwillkürlich, der Verpflichtung bewusst zu werden, auf analoge Weise die seinige zu beschränken, was eben die ersten Spuren des Rechtsgefühles (Rechtsbegriffes) in uns sind.

II. Daraus ergiebt sich zugleich die praktische Seite des Begriffs. Das Bewusstsein dieser gemeinsamen Freiheit muss nun auch in dem praktischen Verhalten hervortreten, sobald die freien Subjecte ihren Willen auf einander richten. Die unwillkürliche Anerkenntniss der Freiheit der Andern muss Jedem ebenso unwillkürlich die Verpflichtung auferlegen, auch praktisch die fremde Freiheit anzuerkennen, d. h. die eigene Freiheit durch die der Andern einschränken zu lassen. So erzeugt sich ein Wechselverhältniss der Freien und ihrer Handlungen auf einander, deren allgemeiner Ausdruck eben das Recht ist. Die Formel dafür würde also lauten: Freiheit, im Allgemeinen und in irgend einer bestimmten Rücksicht, kann innerhalb der Gemeinschaft nur Demjenigen zugestanden werden, welcher sie dem Andern entsprechend gewährleistet. Die Grundbedingung daher zur Existenz eines Rechtsverhältnisses ist die gegenseitige Anerkennung der Freiheit in einer bestimmten Sphäre.

Daraus folgt, dass die Rechtsidee immer nur an bestimmten Freiheitsverhältnissen als Normirendes derselben hervortreten kann. In ihrer Allgemeinheit und Reinheit existirt sie allein im reflectirenden Denken, in der Wissenschaft, während sie für das Leben als das unwillkürlich Ordnende aller Willensverhältnisse im Hintergrunde des gemeinsamen Bewusstseins thätig ist. In letzterer Beziehung nennen wir sie in subjectiver Hinsicht ursprüngliches Rechtsgefühl, in ihrer Wirkung als Gleichordnendes der äusserlichen Willensverhältnisse, äussere Gerechtigkeit (einer sogleich zu erwägenden „innern“ gegenüber). Aber eben darum ist sie in allen diesen Beziehungen „Idee“: sie tritt nicht von Aussen, empirisch, in das Bewusstsein, oder ist künstlich (conventionell) gebildet worden,

sondern, weil sie unabtrennlich ist vom ursprünglichen Selbstbewusstsein des nur frei sich wissenden Subjects, setzt dies auch ebenso ursprünglich seine Freiheit als begränzt durch die der Andern.

III. Damit ist jedoch die Idee des Rechts noch nicht erschöpft, wie man oft genug gemeint hat; denn jene Freiheit ist hier nur noch formell oder abstract gefasst worden. Jedem ist dadurch eine Sphäre der Selbstbestimmung zugesichert, in welcher er sich ungehindert, nach Willkür, bewegen kann, gleichviel ob dies seinem innersten Grundwillen, seinem Genius gemäss oder nicht (vernünftig oder unvernünftig) geschehe. Diese Freiheit ist die bloss formelle oder negative: das Subject ist abgelöst von dem zwingenden Einflusse jedes andern Willens, seiner eigenen Willkür überlassen; aber diese Willkür ist inhalts- oder zwecklos. Und wäre das Recht bloss dazu bestimmt, diese Willkür zu schützen, so hätte es den niedersten Anspruch auf ethische Bedeutung, wiewohl unsere Kritik gezeigt hat, dass die bisherige formale Rechtslehre über jenen Begriff der Freiheit nicht hinausgelangt ist.

Die ganze Idee des Rechts wird erst gewonnen, indem die Freiheit ihren wahren Gehalt und ihre eigentliche Bestimmung empfängt. Ihr alleiniger (eben darum ethischer) Inhalt ist die Selbstentwicklung des Genius in Jedem nach allen Seiten seiner geistigen Wirklichkeit und geistigen Selbstbefriedigung, innerhalb der Gemeinschaft und durch dieselbe. Daraus ergiebt sich die vollständige und zugleich positive Idee des Rechts: Jeder hat den gleichen Anspruch auf freie Entwicklung seines Genius in der Gemeinschaft. Erst dann ist die innere Gerechtigkeit, das ureigne, gottverliehene Recht an ihm erfüllt; denn erst dann vermag er zu werden, was er an sich oder nach seiner göttlichen Bestimmung ist: erst dann erfreut er sich des vollen Geisterdaseins. So lange dagegen die Gemeinschaft diese positive Freiheit (die, wie man sieht, von der Willkür grundverschieden ist) nicht Jedem gewährt, so lange sie vielleicht sogar dieselbe hemmt oder verkümmert: so hat sie der Idee der innern Gerechtigkeit noch nicht genügt.

Sie befindet sich vielmehr den Einzelnen gegenüber im Unrechte und es erwachsen diesen, in Folge jenes höhern absoluten Rechts, Ansprüche an sie. (Eine Kritik unserer gegenwärtigen Rechts- und socialen Zustände würde ergeben, wie wenig in ihnen noch jene Idee der positiven Freiheit und des innern Rechts zur deutlichen Anerkenntniss, wie viel weniger noch zur wirksamen Geltung gekommen ist. Was jetzt das „Recht" beschützt, ist in der That oft nur die formelle Willkür eines Beliebens, dem gar kein ethischer Werth, nicht selten sogar entschiedenster ethischer Unwerth beizulegen ist. Jenes höhere Recht dagegen braucht vor der blossen Willkür gar keine Achtung zu haben.)

Es ergiebt sich von selbst, wie durch jenen Begriff auch die einzelnen Fragen des Rechts um eine Stufe höher rücken und eigentlich ethische Bedeutung erhalten; ebenso wie die Idee der Gerechtigkeit auf's Innigste zusammenhängt mit den beiden andern ethischen Ideen. Die Idee der Gerechtigkeit, vollständig gedacht, ist die Darstellung der Bedingungen zur vollkommnen Existenz des Einzelnen in der Gemeinschaft: die Idee ergänzender Gemeinschaft ist Darstellung der Bedingungen zur vollkommnen Existenz der Gemeinschaft selbst: die der Gottinnigkeit endlich ist Darstellung der Grundbedingung, durch welche jener beiderseitigen Vollkommenheit erst innere Dauer und unablässige Steigerung verbürgt wird.

Anmerkung. Soviel über die Idee des Rechts in ihrer Allgemeinheit, zu deren Prädicaten keinesweges, wie es die Kantische Schule behauptete, unmittelbar und ausschliesslich die „Befugniss zu zwingen" gehört, wonach wir die Rechtspflichten, und zwar bloss diese, als „Zwangspflichten" zu bezeichnen hätten. Diese solidarische Verknüpfung des Rechtes mit dem Zwange müssen wir vielmehr als einen Irrthum bezeichnen, welcher auch auf den Begriff des Staates, als einer ausschliesslichen „Zwangsanstalt zum Rechte", den nachtheiligsten Einfluss geübt hat. Was kritisch darüber zu sagen war, haben wir im ersten Bande (§ 32.) anzudeuten versucht. Alle Gesichts-

punkte bei dieser Frage können indess erst in diesem Zusammenhange erledigt werden.

Zuvörderst wird die innere, objective Natur des Rechtes durch den dazutretenden Begriff des Zwanges gar nicht wesentlich bezeichnet. Ob ein Rechtsverhältniss oder ein Gesetz mit der weitern Garantie ausgerüstet sei, dass seine Befolgung durch Strafandrohung erzwungen werden könne, das macht es in seinem objectiven Bestande nicht zum gerechten, oder die fehlende Garantie dieses Zwanges nicht zum ungerechten. Es bleibt in seiner innern, gleichsam idealen Gerechtigkeit bestehen, wenn auch die „Befugniss des Zwanges" nicht hinzutritt, und gar viele an sich gerechte Rechtsgrundsätze gab und giebt es, welche, eben weil jene Befugniss ihnen nicht beiwohnt, weil vielleicht das allgemeine Rechtsbewusstsein sich noch gar nicht bis zu ihrer Anerkenntniss entwickelt hat, in ihrer nur idealen Gerechtigkeit zu verharren genöthigt sind. Dies ist an sich klar und darf nicht fürchten auf Widerspruch zu stossen. Um so mehr indess ist zu fragen, was Kant eigentlich meinte, wenn er das Recht mit der Befugniss zu zwingen unmittelbar verbunden bezeichnete? Kant (vgl. Bd. I., § 32) und noch schärfer Fichte (Bd. I., § 45) behauptet, das Recht sei „nach dem Satze des Widerspruchs" darum mit dem Prädicate des logischen Zwanges behaftet, weil „ein Jeder dazu gezwungen werden kann es zuzugeben, ja innerlichst es anzuerkennen, dass Andere das Recht haben, diesen Widerspruch (der Rechtsverletzung) aufzuheben, d. h. ihn zu zwingen, von diesem Handeln abzulassen, sofern er in einer gemeinschaftlichen Sphäre der Freiheit mit ihnen leben will."

Hier wird eigentlich von einem doppelten Zwange gesprochen: zuerst von dem logischen, dem Denkzwange, wodurch ich bis in's Innerste des eignen Bewusstseins genöthigt werden kann, mein Unrecht anzuerkennen; sodann von einem (daraus als Recht sich ergeben sollenden) praktischen Zwange, der gegen mein unrechtliches Handeln gerichtet ist. Offenbar ist Beides bisher immer verwechselt worden, und die Unbedingtheit, welche man vom ersten bewiesen hatte, glaubte man auch auf

die Gültigkeit des letztern ausdehnen zu müssen. Der erste Begriff drückt überhaupt nur das Specifische der Rechtsidee nach ihrer formellen Seite aus (§ 11, II.). Jedes bestimmte Rechtsverhältniss ist ein nur hypothetisches, bedingt gültiges; denn jedem Rechte entspricht eine Verpflichtung. Wird eines dieser Glieder aufgehoben oder verändert, so richtet sich auch das zweite darnach. Dieses logische Verhältniss „nach dem Satze des Widerspruches" kann allerdings unter dem Bilde eines Zwanges vorgestellt werden, der bis in's fremde Bewusstsein hinein auf Anerkennung zu rechnen hat. Dass es aber in äussern Zwang umzuschlagen habe, folgt keinesweges daraus. Vielmehr ergäbe sich dabei (wie wir Bd. I. § 32 zeigten) die ganz unzulässige Folgerung — und dennoch wird sie unvermeidlich, wenn man den logischen Zwang ebenso unmittelbar als praktischen fasst, — dass Jeder, an dem ein Recht verletzt worden ist, damit auch das Recht gewonnen habe, selbst den Andern zur Wiedererstattung zu zwingen. Es hiesse dies nur, wie Herbart sehr gut gezeigt hat, an eine Freiheitsbeschränkung die andere fügen und so den Streit verewigen! Was dagegen in der That streng logisch folgt, besteht nur darin, dass eine Verpflichtung zu Wiederherstellung des verletzten Rechts für den Verletzenden eintritt. Die Strafe ferner als Zwang und das Strafrecht des Staates als Befugniss zu zwingen aufzufassen, wird immer eine unbequeme und erkünstelte Bezeichnung bleiben. Aber auch dadurch ist dem Begriffe des Rechts keine neue und wesentliche Bestimmung hinzugefügt: die Nothwendigkeit der Geltung des Rechts, sogar durch Zwang oder durch Strafe, drückt nur die Unbedingtheit (Apriorität) des Rechtes, seinen unerschütterlichen Bestand und seine innere Majestät, in einer seiner Folgen aus.

Aber ebenso liegt in dem innern absoluten Werthe des Rechts die Forderung, noch weitere Garantieen für seine unbedingte Geltung zu suchen — denn der angedrohte Zwang ist nur eine dieser Garantieen und keine der vorzüglichsten nach der vollen Idee des Staates. Bessere Garantieen sind in der That vorhanden: theils die allgemeine Erziehung des Volkes und

Ausbildung seines Rechtssinnes, theils die den Rechtsverletzungen vorbauenden Maassregeln, welche man im Staatsrecht neuerdings als Präventivjustiz bezeichnet und den Pflichten der Polizei überwiesen hat.

Endlich hat jene Theorie, welche das Recht — und zwar ausschliesslich das Recht — mit der Befugniss zu zwingen in Verbindung setzt, dabei übersehen, dass sich diese Befugniss keinesweges bloss auf die Rechtspflichten, als sogenannte „Zwangspflichten", erstreckt; sondern der Staat (das Gemeinwesen), wie sich finden wird, hat das Recht zu Allem zu zwingen, was für das Gemeinwohl nothwendig ist, wenn es auch nicht in einem bestimmten privatrechtlichen Verhältnisse enthalten ist. Der Staat besitzt z. B. das zugestandene Recht, die Aeltern zu zwingen, ihren Kindern eine angemessene Erziehung zu geben; Jeder hat die Verpflichtung und damit das erweisbare Recht, auch durch Zwang einen Menschen am Selbstmord zu hindern. Welch Recht eines Andern wird im letztern Falle verletzt, um dem Selbstmörder die „Zwangspflicht" zu leben aufzuerlegen? Man sieht also, dass die Befugniss zum Zwange über das formelle Rechtsgebiet hinausgeht und sich auf Alles bezieht, was mit dem Gemeinwohle bedingend oder mitbedingend zusammenhängt.

§ 11.

Folgerungen.

I. Die Eine ewige Rechtsidee kann immer nur in bestimmten Rechtsverhältnissen freier Subjecte sich darstellen, und da sie in denselben das Gleichmässige wie Gleichmachende ist, nur in der Gestalt fester Rechtssatzungen. Jene Beziehung freier Subjecte auf einander erhebt sie zu Rechtssubjecten oder „Personen"; dies erzeugt den Begriff des Rechtsgesetzes. Die Rechtsidee ferner kann sich nur dadurch allgegenwärtig und gleichmässig an allen Rechtssubjecten darstellen, wenn diese in einer gemeinsamen Sphäre der Geltung von Rechtsgesetzen vereinigt sind. Diese Geltung sodann ist eine doppelte: sie ruht in der Anerkenntniss durch die Rechtssubjecte, welche vermöge des allgemeinen Acts ihrer Theilnahme an jener Gemeinschaft auch

die Unterwerfung ihres Willens unter die Rechtsgesetze (ausdrücklich oder stillschweigend) erklären; sie äussert sich in der unbedingten Vollziehung der Gesetze an ihnen. Die gemeinsame Sphäre endlich bildet die Rechtsgenossenschaft, sei sie unentwickelt als „Horde", entwickelt als „Staat" oder als blosses Bundesverhältniss zu fassen. Als letztes Resultat ergiebt sich: Alles Recht ist anerkanntes („positives") Recht. Ein „natürliches" Recht aber in dem Sinne, dass ein rechtlicher Zustand ohne die von uns nachgewiesenen Bedingungen, ohne Gemeinschaft und Geltung der Gesetze in jener doppelten Bedeutung, existiren könne, giebt es nicht, ebenso wenig vermögen wir in der „Naturwüchsigkeit" des Staates einen treffend gewählten Ausdruck zu finden. Es beruht dies Alles auf jener Verwechselung des Charakters der Ursprünglichkeit, welche der Rechtsidee zukommt, mit dem der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit, der wir in unserer frühern Kritik vielfach begegneten. Recht und Staat, weil sie ihre Wurzel in der Freiheit haben und stets aus dem Zusammenwirken der Freiheit Aller sich erzeugen, sind vielmehr das über alle Natur Hinausliegende, specifisch Menschliche im nächsten Umkreise der Dinge.

II. Jene Ursprünglichkeit der Rechtsidee, auf unmittelbare Weise sich kundgebend, ist dagegen, was man angeborenen Gerechtigkeitssinn, Rechtstrieb und dergleichen zu nennen, wiewohl nach seinem Ursprunge und seiner Bedeutung nicht immer richtig zu würdigen pflegt. So gewiss die Idee des Rechts nur Ausdruck der allgemeinen Geistigkeit und Freiheit des Menschen ist und somit unabtrennlich bleibt von seinem Bewusstsein: so muss sie auch in der Unmittelbarkeit dieses Bewusstseins, — im Gefühle (als Rechtsgefühl), in der Unmittelbarkeit des Willens, — im Triebe (als Rechtstrieb) sich kundgeben. Beide sind nichts Ursprüngliches, Letztes, wohl aber der unmittelbare, in Jedes Bewusstsein stärker oder schwächer hervortretende Ausdruck jenes Ursprünglichen. Aus diesem Grunde ist es geschehen, dass man über die Allgemeingültigkeit (das „Angeborensein") derselben zweifelhaft oder entgegengesetzter Meinung sein konnte; denn jeder unmittelbare Ausdruck eines Ursprüng-

lichen im Bewusstsein ist zugleich mit Zufälligem, unberechenbar Individuellem behaftet.

Anmerkung. Als eine so unmittelbar gegebene, zugleich in der Menschheit allgemeine Thatsache haben die Alten, z. B. Cicero, unter den Neuern besonders die Schottischen Moralphilosophen, die Idee der Gerechtigkeit bezeichnet und in dieser Gestalt zum Principe der Moral gemacht. Aber wegen des wechselnden Ausdrucks, welchen dieselbe in jedem Rechtsverhältnisse annimmt, wegen des verschiedenen Grades von Energie und Lebendigkeit sodann, mit welchem sie im einzelnen Bewusstsein sich äussert, kann auch an ihrer Gemeingültigkeit gezweifelt werden. Bei verschiedenen Völkern, nach verschiedenen Sitten, sagt man, wird Entgegengesetztes für Recht gehalten; einzelne Menschen, wie ganze Völker, in barbarischem Zustande zeigen gar keinen Sinn für Gerechtigkeit. Desshalb haben im Alterthum die Sophisten, in der neuern Zeit Hobbes und der Sensualismus (selbst Locke drückt sich darüber sehr zweifelhaft aus) gegen das Vorhandensein eines ursprünglichen Rechtstriebes im Menschen sich erklärt.

Sobald auf diese Weise psychologische Thatsachen gegen einander abgewogen werden, kommt es ganz auf scharfe Beobachtung des Einzelnen und auf gründliche Unterscheidung des Wesentlichen und des Unwesentlichen in ihnen an. Dass Widerstreitendes zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Verhältnissen als Recht gegolten, beweist Nichts gegen die Ursprünglichkeit der Rechtsidee, vielmehr für sie; denn es zeigt unwidersprechlich, dass in jeder Freiheitsgemeinschaft, sobald sie sich gebildet, alsogleich die Rechtsidee wirksam wird und in bestimmten Normen sich fixirt, welche gerade darum ein individuelles Gepräge tragen müssen. So wie sie daher den Boden ihrer Verwirklichung findet, spriesst sie empor in halb unwillkürlichen Gestaltungen, welche ihr ein Zufälliges, Unberechenbares beimischen, darum aber desto entschiedener von der Allgemeinheit der Idee Zeugniss geben. Wenn sodann das Nichtvorhandensein eines ursprünglichen Rechtsgefühles aus so vielen Thaten rechtswidriger Willkür und Grausamkeit erwiesen werden soll, welche die tägliche Erfahrung uns darbietet:

so muss hierbei Mancherlei unterschieden werden. Zuvörderst ist zu erinnern, dass an der Beurtheilung eigener Handlungen das Rechtsgefühl weit weniger intensiv und nöthigend hervortreten kann, weil es mit dem natürlichen Triebe der Selbstsucht, als dem stetig und unwillkürlich wirksamen (§ 6, I.), in unvermeidlichen Conflict tritt. Seine eignen Begehrungen und Thaten misst nur der ethisch Hochgebildete nach dem Gefühle des Rechtes und des Wohlwollens ab; den Meisten verdunkeln sich diese Gefühle am unmittelbaren und darum weit kräftigern der Selbstsucht. Dagegen lässt sich das Rechtsgefühl im Bewusstsein niemals unbezeugt, wenn kein Widerstreit mit der Selbstsucht vorhanden ist, also bei der Beurtheilung fremder Handlungen. Hier aber ruft ein Beispiel verletzter Gerechtigkeit auch unmittelbare Misbilligung hervor, die man im entgegengesetzten Falle weder willkürlich hervorzureizen, noch im gegebenen Falle willkürlich zu steigern vermag. Vielmehr entspricht auch der Grad des Gefühles auf nicht weniger unmittelbare Weise genau demjenigen Maasse, je weniger oder mehr die Idee der Gerechtigkeit verletzt ist. Die Misbilligung sowohl, als der Grad derselben, ist mithin etwas durchaus Unwillkürliches, d. h. hängt von etwas Ursprünglichem in unserer Natur ab.

Was endlich die Beispiele von sogenannter angeborener Grausamkeit betrifft, so sind dieselben genau zu individualisiren, indem sie aus sehr verschiedenen psychologischen Zuständen entspringen. Bei Weitem die meisten haben ihren Ursprung im Rachegefühl, in dem Triebe der Wiedervergeltung, d. h. des verletzten Rechtsgefühls; sind also ein Beleg für seine Ursprünglichkeit, und zwar ein schlagender und völlig unwiderlegbarer. Grausamkeiten dagegen, um ihrer selbst willen verübt, aus rein geniessender Lust am Schmerze des Andern, gehören in eine ganz andere Reihe psychologischer Erscheinungen, welche unter sich verwandt, dennoch in verschiedenen Steigerungen auftreten. Die Anlage dazu findet sich in uns Allen: sie hängt mit der neugierigen Spannung zusammen, welche alles Grausenhafte in uns erregt. Daher bei rohen Nationen die Vorliebe zu Kampfspielen, wie Gladiatoren- und Stierkämpfe, daher die Theilnahme des Volks,

besonders auch des sonst mitleidigern weiblichen Geschlechts, am Anblick blutiger Strafen: wie aus dem gleichen Grunde dieser Spannung dem ungebildeten Sinne die grauenerfülltesten Dramen, Erzählungen und dergleichen die liebsten sind. In allen diesen Fällen übt noch dazu der Rechtssinn und das Gefühl des Wohlwollens kein Gegengewicht, indem es entweder Verbrecher sind, an denen eine „gerechte Strafe" vollstreckt wird, oder rechtlose Wesen, wie Sklaven und Thiere, welche zum Schauspiele dienen, oder indem endlich das grausenhaft Spannende überhaupt nur im Schauspiele oder in der Vorstellung vor sich geht.

An diese passive Vorliebe zu solchen Erregungen reiht sich nun ganz naturgemäss, wenn sie gesteigert wird, die active Neigung, dergleichen Scenen zu eignem Genusse hervorzubringen: es ist das allgemeine Verhältniss zwischen Neigung und Trieb. Und hier ist an die längst bekannte Verwandtschaft von Grausamkeit und Wollust zu erinnern, deren Gemeinschaftliches der Nervenreiz und die daraus hervorgehende Gefühlserregung ist. Daher die in ihren dunkelsten Anfängen gleichfalls sehr zahlreichen Beispiele von Grausamkeit aus Wollust, wie sie bei orientalischen Despoten und bei hysterischen Frauen als die letzte kitzelnde Spannung für das eigene, durch Uebermaass aller Art erschlaffte Nervensystem auftreten. Wie diese Erscheinungen schon an der Gränze zwischen Gesundheit und Krankheit des Organismus stehen, so führen sie unmittelbar in die Geistesstörung über, oder vielmehr sie sind bereits ein Anfang derselben: der Mordmonomanie, oft gegen Andere, oft auch gegen sich selbst sich wendend.

In der ganzen Reihe dieser Erscheinungen, wenn wir sie auch nur kurz skizziren konnten, zeigt sich hinreichend, dass sie nicht im Geringsten als Instanz gegen die Ursprünglichkeit der Rechtsidee im menschlichen Bewusstsein dienen können. Sie beziehen sich im Subjecte, welches sie ausübt, nicht im Entferntesten auf ein Rechts- oder Freiheitsverhältniss, sondern sie sind reiner Ausdruck der Willkür und eines ungezügelten Triebes in ihm. Dagegen giebt der tiefgegründete Abscheu, den diese Thaten in Andern erregen, indem sie dieselben unwillkürlich auf die Rechtsidee und die Idee des Wohlwollens beziehen und daran

verurtheilen, abermals indirectes Zeugniss von der Ursprünglichkeit dieser Ideen im Bewusstsein.

III. Die Rechtsidee erhebt sich aus der unmittelbaren Gestalt des Triebes durch reflectirendes Bewusstsein zur Form eines allgemeinen, in die Gesinnung aufgenommenen Vorsatzes, alle Rechte Anderer anzuerkennen und diese Verpflichtung als unbedingte zu betrachten; — in subjectiver Bedeutung: die stete Gegenwart und das Wachsein der Idee der Gerechtigkeit im Bewusstsein („thue Andern, wie du willst, zugleich wie du fordern kannst, dass dir von ihnen geschehe" oder nach der vom Römischen Recht gegebenen Definition: iustitia est constans et perpetua voluntas, (suum cuique tribuendi); — in objectivem Sinne, die unbedingte Geltung aller Rechte in den Freiheitsverhältnissen der Gesammtheit, wesshalb Platon mit Recht den Staat als die objective Existenz des *δίκαιον* bezeichnete.

Wenn aber die Rechtsidee in jener Gestalt als ein unbedingt Verpflichtendes auftritt, so ist dies keinesweges ein unserer Natur fremdes Gebot, sondern der entsprechende Ausdruck unseres Grundwillens (§ 10), und desshalb von ebenso ursprünglicher Billigung begleitet. Alles Recht ist ein ursprünglich und daher von Allen gewolltes. Mithin muss auch die positive Gesetzgebung und Rechtspflege (im Staate) dem absoluten Rechte gleichgemacht und von jener unbedingten Billigung im Bewusstsein Aller getragen werden: — ein Satz, aus dem sich wichtige Folgerungen ergeben werden.

IV. Jedes Rechtsverhältniss geht aus einem Dreifachen in Einheit hervor. Die allgemeine Rechtsidee ist wirksam im Bewusstsein Aller. Sodann bedarf es eines thatsächlichen Freiheitsverhältnisses, das unter die Rechtsidee fällt und in welches sich diese normirend hineingestaltet: sie wird daran bestimmtes Recht. Wir können dies mit den Juristen (Savigny, Puchta) das materielle Element oder die factische Unterlage nennen. Das Dritte ist endlich die bewusste Beziehung der Rechtsidee auf dies Verhältniss, wodurch es als im Rechte begründetes anerkannt wird: es wird dadurch geltendes oder „positives" Recht.

So ewig und allgemeingültig daher die Idee des Rechtes zu denken, so ist doch jede einzelne Verwirklichung derselben — und nur so wird sie „bestimmtes“ Recht — durchaus endlich und veränderlich. Es gilt nur für ein genau begränztes Verhältniss freier Subjecte und drückt das Gerechte in diesem Verhältniss aus. Verändert sich das letztere, so muss auch jener Ausdruck ein anderer werden.

Damit wird jedes positive Recht zugleich zu einem perfectibeln; und es ist durch die Ewigkeit und allgestaltende Macht der Rechtsidee der weltgeschichtliche Process gesetzt, das positive, historische Recht dem ewigen immer angemessener zu machen. Woher aber ein solches historische Element dem Rechte komme, wird sich im Folgenden (§ 12) ergeben.

V. Weiter folgt daraus, dass dies ewige Recht in keiner Weise als eine Reihe abstracter Idealbegriffe zu denken sei, welche ihre ausschliessende Verwirklichung fordern, — gleichwie man zu nicht geringer Verwirrung der Geister lange genug nach einer Normalverfassung des Staates sucht, auf welche alle übrigen Staatsformen zurückzuführen seien. Vielmehr zeigt sich, dass das historische und individualisirende Element im Rechte nie völlig aufgezehrt werden könne, sondern dass es nur vollständig durchdrungen und organisirt werden müsse von der allgemeinen Idee, um der höchstmögliche Abdruck derselben in dieser individuellen Form zu werden: — wie z. B. sich zeigen wird, dass ebenso in der republikanischen, wie in der monarchischen Staatsform der Begriff des Staates und Rechts vollständig sich realisiren lasse.

VI. Daraus löst sich zugleich die neuerdings erhobene Controverse, ob dem Menschen angeborene Rechte, „Urrechte“ zukommen oder nicht? Das ältere Naturrecht zweifelte nicht daran, wiewohl schon Fichte berichtigend erinnerte (vgl. Bd. I. § 51), dass die Urrechte nur eine „Fiction“ des Denkens seien, welches darin alle Bedingungen der Rechtsfähigkeit eines freien Subjects zusammenfasse, dass alles wirkliche Recht nur im Staate sei. Herbart verwirft die angeborenen Rechte ganz, aber aus

einem andern Grunde: ihm entspringt alles Recht nur aus der „Verabredung, um den Streit zu schlichten und künftig zu vermeiden“ (vgl. Bd. I., § 142), und Hartenstein hat der Polemik gegen die Urrechte eine besondere Ausführung gewidmet.*) Herbart hat eben der empirischen, endlichen Seite des Rechts, welcher auch wir im Vorigen gebührende Anerkennung gewährt zu haben glauben, einseitige und ausschliessliche Geltung verleihen wollen. Mit dem Naturrecht verwirft er auch die Urrechte, weil jedes wirkliche Recht immer erst in dem bestimmten Verhältnisse zum Andern entstehe und mit ihm vergehe.

Von unserm Standpunkt kann der Begriff der Urrechte, besser des Urrechts, nur bedeuten die vom Gedanken der freien Subjectivität oder Persönlichkeit unabtrennliche Eigenschaft jedes Ich, in Beziehung auf die andern Iche sich frei zu bestimmen und in ein wechselbedingendes Freiheitsverhältniss mit ihnen zu treten (§ 11); oder seine allgemeine Rechtsfähigkeit: — Fähigkeit, sagen wir ausdrücklich, indem dieselbe an sich noch keine wirklichen oder bestimmten Rechte in sich schliesst, welche erst in verwirklichter Wechselbeziehung mit den Andern, mithin nur innerhalb eines Gemeinwesens (Staates) entstehen (§ 12, I.). In diesem strengern Sinne giebt es keine Menschenrechte, weil „Mensch“ nur die sinnlich geistige Unmittelbarkeit des Ich in seinem allgemeinen, unbezogenen Zustande ausdrückt, wiewohl freilich auch der Einzel-Mensch nur als integrirender Theil, sei es des Menschengeschlechts, sei es der Menschheit, vollständig gedacht werden kann (§ 6), was ihn zugleich zum gemeinschaftstiftenden und darum rechtsfähigen Wesen macht: diese Rechtsfähigkeit jedes Menschen kann daher uneigentlich sein Urrecht genannt werden. Jedes einzelne Recht desselben entsteht aber nur innerhalb jenes allgemeinen, alle freien Subjecte umfassenden und auf einander beziehenden Willens der Gemeinschaft, der im Staate verwirklicht ist. Will man demnach von Urrechten in der Mehrheit reden: so wäre dies noch weniger streng gesprochen. Sie können nur die Grundbedingungen bezeichnen, welche un-

*) Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, S. 200 — 204.

mittelbar und allgemeingültig in allen Freiheitsverhältnissen der Iche sich verwirklichen, welche überall wechselseitig zugestanden werden müssen, als ein Minimum der Rechte und als die Grundlage aller übrigen. In dieser eingeschränkteren Bedeutung werden auch wir uns dieses Ausdrucks bedienen.

§ 12.

Die Verwirklichung der Rechtsidee.

I. Jeder Mensch, indem er Person innerhalb einer Gemeinschaft wird, tritt sogleich damit nach verschiedenen Richtungen hin in verschiedene Verhältnisse der Gemeinschaft. Er verhält sich anders als Einzelner zu Andern, anders als Glied der Familie, der Gemeine, des Standes und Berufs, seines Volkes oder Staates, der Kirche: diese verschiedenen Formen der Gemeinschaft individualisiren ihn und individualisiren sich an ihm. Das Recht sucht feste Ordnung in diese doppelseitige Veränderlichkeit zu bringen: es erhebt jene Formen der Gemeinschaft dadurch zu Rechtsinstituten, dass es ihr Verhältniss durch feste (Rechts-) Normen ordnet. Es erhebt ferner den in ihre Gemeinschaft Aufgenommenen zum Rechtssubjecte, indem es seine eigenthümlichen Rechte und Verpflichtungen in jeder Form der Gemeinschaft bestimmt. (Nebenbei ergiebt sich daraus, dass das Recht auch die höheren, specifisch sittlichen Formen der Gemeinschaft, als das äusserlich Ordnende und Schützende, umschliessen müsse.)

II. In beiderlei Hinsicht, in Bezug auf die allgemeinen Rechtsinstitute, wie auf die einzelnen Rechte und Verpflichtungen der Person, löst die Rechtsidee fortwährend eine doppelte Aufgabe. Einestheils muss sie in der Gesammtheit dieser Verhältnisse das rechtliche Gleichgewicht festhalten und mit gleichmachender Strenge jedes einzelne durchdringen und beherrschen. Nur in dieser dauernden, unerschütterlichen Gesetzlichkeit hat das Recht volle Objectivität erlangt: erst wenn es alle Unterschiede (Vorrechte und dergleichen) seiner Gleichheit unterworfen hat, ist ihm die Macht geworden, die seiner Idee ge-

bührt. Beides hat man in der Rechtswissenschaft als das „strenge Recht“ (ius strictum) bezeichnet.

Anderntheils hat es jedoch stets ein Individuelles, Concretes sich gegenüber, welchem die Rechtsnormen niemals ganz adäquat gemacht werden können. Die Rechtsidee realisirte sich daher nicht völlig, wenn nicht auch diesem Individuellen, dem besondern Falle, der einzelnen Verwicklung ihr „Recht“ widerführe. Die rechtliche Form soll daher durch den individuellen Stoff bestimmt werden, nicht bloss unbeschadet der Reinheit des Rechtsbegriffes, sondern gerade um den möglichst adäquaten Ausdruck des Rechts für den gegebenen Fall hervorzubringen. Man hat dies in der Wissenschaft „Billigkeit“ oder „Recht der Billigkeit“ (aequitas) genannt im Verhältniss zum „strengen“ Recht, dies Verhältniss meistens jedoch so betrachtet, wie wenn das erstere nur ausnahmsweise einzutreten hätte, um offenbare Unbilligkeiten zu verhüten, welche mit Anwendung des strengen Rechts auf einen gegebenen Fall verbunden sein können. Dennoch ist der Begriff eines blossen Nebeneinanderwirkens beider Rechtsauffassungen nicht der genügende; vielmehr, wie wir in allem ethischen Handeln eine künstlerische, unendlich perfectible Thätigkeit nachweisen, wodurch das gegebene durchaus individuelle Verhältniss auf den entsprechenden Begriff der Gemeinschaft bezogen und dieses in jenem auf möglichst vollkommne Weise dargestellt werden soll: ganz ebenso muss „strenges Recht“ und „Billigkeit“ stets in einander wirken. Jenes enthält die Norm, die gemeingültig begriffliche Seite des Rechts, diese passt es individualisirend dem gegebenen Falle an, um nun künstlerisch (nicht in bloss todter — abstracter — Anwendung eines positiven Gesetzes) einen Rechtsausspruch zu finden, welcher den gegebenen Fall und die Gleichmässigkeit der Rechtsnorm am Richtigsten ausgleicht. Erst bei der „Billigkeit“ angekommen, hat die Rechtsidee sich völlig und bis an ihr Ziel verwirklicht. Dies hat sich auch im Rechtsbewusstsein der gegenwärtigen Zeit, namentlich in Bezug auf das Strafrecht, geltend gemacht, indem das Strafgesetz selbst verschiedene Strafmaasse aufstellt und es dem Richter überlässt,

die dem einzelnen Falle entsprechende Strafe aus ihnen herauszufinden, wodurch die allgemeine Rechtsnorm der „Billigkeit" angenähret werden soll.

III. Je nachdem die Rechtsidee mit dunklerem oder hellerem Bewusstsein im Zusammenleben der Menschen wirkt, ist auch bei Bildung der Rechtsnormen eine verschiedene Entstehungsart derselben zu unterscheiden. Man hat sie desshalb in der Rechtswissenschaft die verschiedenen Rechtsquellen genannt — in historischem Sinne, wie sich versteht, da in allgemeinem oder ewigem Sinne nur die Rechtsidee alleinige Quelle des Rechts ist. Diese verschiedene Entstehungsart des Rechts hat die Wissenschaft als Gewohnheitsrecht, gesetzliches Recht und Juristenrecht bezeichnet. Uns kommt es zu, darin die Abstufungen nachzuweisen, in welche die Rechtsidee eingeht, um zuerst in dunkelm Triebe, allmählig in bewussterer Entfaltung einen äusserlichen Organismus des Rechts zu erzeugen.

a) Das Gewohnheitsrecht. Indem das Zusammenleben der Menschen aus dem Naturstande der Familien- und der Stammverwandtschaft sich zu grössern und gegliederten Gemeinschaften ausbreitet, tritt die Rechtsidee sogleich normirend hinein: keiner dieser beiden Momente, weder der empirische noch der apriorische, ist hier der frühere vor dem andern, keiner ist einseitig Ursache oder Folge des andern. Die im Bewusstsein Aller dunkel wirkende Idee ergänzender Gemeinschaft treibt, in Wechselverkehr zu treten, und indem dies geschieht, wird zugleich erst durch das Bedürfniss die Rechtsidee im Einzelnen wirksam. Aber sie findet schon bestimmte Individualitäten, einen gewissen Grad von Cultur, eine besondere Lebensweise (Ackerbau-, Jäger-, Hirtenleben), und sie hat hierdurch ein unwillkürlich mitbestimmendes Element erhalten, das bei jeder Auffassung eines Rechtsverhältnisses individualisirend einwirkt. Dies Element ist nicht sowohl als ein an sich „unbegreifliches" zu bezeichnen, denn vielmehr als ein durchaus positives und erfahrungsgemässes, indem es nur durch historisches Studium einer Volks- und Stammesindividualität zu erklären ist. Aus Beidem in ungetheilter Zusammenwirkung

gestaltet sich nun unwillkürlich Dasjenige, was wir Rechtsgewohnheit, Rechtssitte nennen, und was in seiner Gesammtheit als Gewohnheitsrecht bezeichnet wird. Es steht auf derselben Stufe mit denjenigen Erscheinungen, welche in Bezug auf die innern sittlichen Verhältnisse sich in der Sitte kundgeben, welche sich sogar in den gleichgültigeren Volksgebräuchen darstellen, bei denen dennoch ein ursprünglicher Typus der Volksindividualität hindurchblickt.

Das Gewohnheitsrecht ist daher nothwendig die erste Form, in welcher die Rechtsidee zu äusserlicher Existenz gelangt, und so kann es auch als eigenthümliche „Rechtsquelle" bezeichnet werden. Alle geschriebenen Gesetzbücher sind Anfangs nur die Formulirung und Codification des Gewohnheitsrechtes gewesen, und selbst bei den gebildetsten Völkern und Zeitaltern bleibt bis jetzt ein individueller Rest ihrer Gesetzgebung zugemischt, in welchem sich die historisch ausgeprägte Rechtsgesinnung derselben darstellt.

Daraus folgt noch ein Allgemeineres. Nur dadurch nämlich kann eine Gesetzgebung in einem Volke auf innere Beistimmung rechnen, wenn sie an die natürliche Rechtsauffassung des Volksbewusstseins sich anschliesst und diese über sich verständigt. Die gelungene Anknüpfung an dies Gegebene ist die künstlerische Seite aller Gesetzgebung. An sie zu erinnern ist nothwendig in unserm Zeitalter theils verzögerter, theils überstürzter Rechtsreformen. Jede Gestaltung des positiven Rechts in einem Volke oder Zeitalter muss seiner Rechtscultur entsprechen, und ein Zustand factischer Rechtlosigkeit tritt ein, wenn die Gesetzgebung entweder allzuweit zurückbleibt hinter jener Cultur, oder allzurasch ihr voranschreitet. Im ersten Falle werden die Gesetze unanwendbar, weil sie ungerecht erscheinen (wie in England die vielen Gesetze über Anwendung der Todesstrafe) und die Majestät des Rechtes ist verletzt. Im zweiten Falle, bei (relativ) zu milden Gesetzen, kann der unbefriedigte Rechtssinn des Volksbewusstseins zu dem rückwärtsliegenden Surrogate der Selbsthülfe hingedrängt werden, — wie Göthe treffend bemerkt hat, dass eine zu frühzeitige Ab-

schaffung der Todesstrafe nur die Blutrache wieder aufrufen könnte.

Mit dieser Naturseite des Rechts und seiner unwillkürlichen Manifestation im Bewusstsein steht die eigenthümliche Zeichensprache desselben — die Darstellung des Rechts in Rechtssymbolen — auf Einer Stufe und in genauer Verbindung. Je mehr das Recht nur in der Gewohnheit, Sitte ruht, desto mehr arbeitet der Rechtstrieb, es in sinnlichen Gleichnissen dem Bewusstsein Aller zu vergegenwärtigen: indem entweder gewisse rechtliche Gewalten und Verhältnisse in irgend einem willkürlich gewählten, aber sinnreich bezeichnenden Symbole niedergelegt sind (die Herrschergewalt im Stabe, Scepter, die höchste Gerichtsbarkeit im Stabe und Schwerdte, der Stand des Mannes in Schwerdt und Hut, des Weibes in Spindel und Haube und dergleichen), oder indem gewisse Rechtshandlungen von symbolischen Geberden, sie bekräftigend und vollendend, begleitet werden (der Abschluss eines Vertrages durch Brechen eines Halmes, die Bekräftigung eines Bundes durch den Handschlag, oder durch gemeinsames Trinken von Blut, später von Wein und dergleichen). Je mehr das Rechtsbewusstsein noch in die Gewohnheit versenkt ist, desto mannigfaltiger sind die Rechtssymbole und desto grösserer Werth liegt in ihrer Vollziehung; sie stellen dem sinnlich Gewöhnten die Gegenwart des Gesetzes sinnlich vor Augen. Je mehr das Recht in die freie Reflexion aufgenommen und zur eigentlichen Gesetzgebung gediehen ist, desto werthloser werden die Rechtssymbole und endlich bleiben sie, wie gegenwärtig unsere Herrschaftsinsignien und Adelswappen, als ein unverständlich gewordener Rest eines überlebten Bildungsstandpunktes zurück.

Man hat in den neuern Verhandlungen über das Gewohnheitsrecht die Controverse erhoben, ob durch eine Rechtsgewohnheit, welche sich zufälliger Weise oder durch künstliche Einführung im Volke gebildet habe, Etwas als Recht anerkannt worden — wodurch dies einen ganz zufälligen Charakter erhalten würde — oder ob es eine Art von Naturnothwendigkeit sei, welche sich in

Rechtsgewohnheit und allgemeiner Sitte ausspreche?*) Wenn wir bloss zwischen einer dieser beiden Auffassungen die Wahl hätten, so könnten wir uns nur zur letztern bekennen, denn sie sieht auch in der Rechtsgewohnheit ein Ursprüngliches, über die blosse Willkür Hinausgestelltes. Dennoch glauben wir dabei nicht an eine „dunkle, unbegreifliche Werkstätte, in der das Recht bereitet worden sei", d. h. wir glauben nicht daran, dass es als universeller Naturinstinct, sei es plötzlich oder allmählig, die Gesammtheit ergriffen und so sich zum Recht constituirt habe. Dies hängt mit jenen unklaren Vorstellungen von Naturwüchsigkeit zusammen, welche wir schon im ersten Theile beleuchtet haben.

Dagegen giebt es eine andere Analogie zur Erklärung dieser Erscheinungen, welche ebenso durchgreifend in der Erfahrung sich darbietet, als sie jene Entstehung wirklich begreiflich zu machen vermag. In jeder geistigen Schöpfungsthat, welche ein Neues in die Menschheit einführt, — von theoretischen Entdeckungen an bis zur ästhetischen Kunstbildung, durch welche eine neue Kunstgattung, ein neuer Stil hervorgerufen wird, — liegt der Ursprung niemals im Dunkel eines bewusstlosen Naturvorganges, der eine Mehrheit von Individuen ergreift, sondern in der Originalität des einzelnen Genius, welcher durch einen Act ursprünglicher Evidenz (Eingebung) dies Neue zuerst in sich gewahr wird, welches sodann durch einen geistigen Infectionsprocess (durch vermittelte Evidenz) auf die Uebrigen sich fortpflanzt, indem es zuerst die verwandten, aber schwächern Genien ergreift, und von da aus allmählig, in grösserm oder geringerm Umkreise, zu einem geistig Anerkannten sich ausbreitet. Wäre auch hierbei von einem unbegreiflichen Dunkel zu reden, so unterscheide man wenigstens die beiden durchaus heterogenen Gebiete der Natur und des Geistes: die blosse Naturwüchsigkeit, auch am Menschen, vermag nie ein wahrhaft Neues hervorzubringen, sie führt stets in den Naturkreislauf zurück. Anders bei jenen idealen Eingebungen des Genius: diese sind das einzig

*) Vgl. G. F. Puchta Cursus der Institutionen, 2. Aufl. 1845, Bd. I, S. 31.

Neuzeugende in der Geisterwelt, aus dem jeder Fortschritt der Geschichte stammt. Auch hier bleibt ein Unbegreifliches oder Unberechenbares; denn die Reflexion, welche nur die logische Consequenz vor Augen behält, kann niemals erfinden oder voraussagen, was im Genius sich gestaltet, sondern nur es anerkennen; aber es ist nicht die dumpfe Unbegreiflichkeit eines Naturzufalls, sondern der immer reicher sich entwickelnde Inhalt der Idee, der in jenen Eingebungen des Genius zu Tage kommt.

Wird nun diese allgemeine Analogie auch auf die früheste Rechtsbildung angewendet, wie wohl kaum abzulehnen ist: so können es nur einzelne Genien gewesen sein, in denen die Rechtsidee mit besonderer Energie hervortrat und so den rechtsgestaltenden Process begann, der nun, weil darin das einzig Richtige und Zweckmässige getroffen war, das Bewusstsein der Uebrigen ergriff und so zur Rechtssitte und ursprünglichen Rechtsauffassung Aller sich gestaltete. Hiermit stimmt durchaus die historische Ueberlieferung, welche überall die ersten Rechtsbestimmungen eines Volkes auf einzelne, oft halbmythische Gesetzgeber zurückführt, überein, und noch bestimmter können wir in der Geschichte des Römischen Rechts erkennen, wie durch rechtsbildende Genien aus den einfachsten Anfängen ein reichgegliedertes, noch unübertroffenes Rechtssystem sich gestaltet hat.

b) Gesetzlich verkündetes Recht. Indem in jedem Staate sogleich Befehlende und Gehorchende, Obrigkeit und Untergebene, einander gegenübertreten: ist es der begriffsmässige Ausdruck dieses Verhältnisses, um die Regierungsgewalt als eine dauernde und gleichmässige dem Bewusstsein Aller darzustellen, dass die Gesetze, nach denen sie herrscht und sich entscheidet, im Voraus festgestellt und als das schlechthin Geltende Allen verkündiget werden.

Hier löst sich das Recht von der blossen Gewohnheit ab, und die Gesetzgebung, als die bewusste und freie Bestimmung über Das, was in jedem Rechtsverhältnisse als Norm zu gelten habe, wird ein wesentliches Attribut der Regierenden. Aber der historischen Continuität, wie auch dem innern Wesen

der Rechtsidee nach ist vorauszusetzen, dass in der frei entworfenen Gesetzgebung eines Volkes seine Rechtsüberzeugung, der allgemeine Rechtswille sich ausspreche, und so wird es in dem constitutionell ausgebildeten Organismus des Staates ein begriffsmässiges Erforderniss, dass die Gesetzgebung nur mit Beirath oder wenigstens unter Zustimmung des Volkes (in der Volksvertretung) zu Stande komme und erst unter dieser Bedingung gesetzliche Kraft erhalte. Ist dagegen das Gesetz auf diesem Wege einmal gegeben und promulgirt, so verstummt ihm gegenüber jede Privatüberzeugung, auch wenn sie die bessere und ausgebildetere wäre: das Gesetz hat, bis es auf gleich verfassungsmässigem Wege verändert worden, unbedingte Geltung und wird als der allgemeine Wille angesehen, nicht um seines vielleicht schon überlebten Inhalts, sondern um der gültigen Form seiner Entstehung und seiner Promulgation willen.

Hiermit ist nun der weltgeschichtliche Process der Rechtsbildung, welcher im Gewohnheitsrechte dunkel und ruckweise sich vollzog, in das Gebiet des klaren Bewusstseins und dadurch der besonnenen Perfectibilität verlegt. Der Fortschritt in dieser Beziehung ist ein doppelseitiger; Einestheils hat sich der Organismus des Rechts immer mehr zu vervollständigen, immer consequenter auszubilden. Hier muss er gleichen Schritt halten mit der Ausbildung und den Bedürfnissen der Gesellschaft, welche, indem sie ganz neue Verhältnisse hervorbringt, auch neue Gesetze nöthig macht, die nicht immer nur nach alten Analogieen (etwa nach denen des Römischen Rechts, wie es gewöhnlich geschieht) zu entwerfen sind. Anderntheils hat das Recht durch seine Entwicklung die ihm überkommenen particularen oder provinciellen Rechte immer mehr abzustreifen und sie in der Allgemeinheit einer vernunftgemässen Ausbildung verschwinden zu lassen. Indem nämlich alles gesetzliche Recht das Gewohnheitsrecht zu seinem Hintergrunde hat, haften ihm solche Particularitäten an, die nach der Verschiedenheit des Stammes, der Provinz, sogar nach der Verschiedenheit einzelner Städte, wenn sie (wie in Deutschland und Italien) eine selbstständige Geschichte gehabt haben, dem Rechte eines Volkes eine Individualisirung aufdrücken,

über deren Werth man von historischem Standpunkte aus verschieden urtheilen mag, während nach philosophischem Urtheile nur ihre Aufhebung beantragt werden kann. Dadurch entsteht der Unterschied des gemeinen und des particularen Rechtes, welcher jedoch, je mehr die Rechtsidee im Bewusstsein eines Volkes sich befreit und in der Gesetzgebung adäquaten Ausdruck gewinnt, allmählig verschwinden muss. Der Ansicht der historischen Juristenschule gegenüber, die, weil ihr das Verdienst zukommt, mit feinem Takte den volksthümlichen Ursprüngen des Rechts nachgeforscht zu haben, der objectiven Bedeutung dieser Besonderheiten zu grossen Werth zugesteht, ist vielmehr zu behaupten, dass die fortschreitende Universalisirung des Rechtes durch den menschheitlichen Begriff desselben bedingt wird. Wie jetzt der Zeitpunkt gekommen zu sein scheint, wo wir nicht nur ein allgemein deutsches Gesetzbuch besitzen sollen, sondern wo bestimmter noch eine Gesetzgebung gedacht werden könnte, welche frei von den gleichfalls werthlos gewordenen nationellen Unterschieden alle Staaten zu umfassen vermöchte, welche die gleiche oder analoge Staatsverfassuug haben: so lassen sich auch in diesen erweiterten Gesetzgebungen nur Vorarbeiten und Zwischenstufen für ein allgemeines Gesetzbuch der Menschheit denken, in welchem von der Rechtsidee aus der Begriff der Menschheit (§ 6) realisirt wäre.

c) Das Recht der Wissenschaft (Juristenrecht). Die zuletzt entwickelten Begriffe führen von selbst auf die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen, theils historischen, theils philosophischen Behandlung des Rechtes, um jenem weltgeschichtlichen Processe bewusst überwachend zur Seite zu bleiben. Die historische Behandlung hat das Gegebene der einzelnen Rechtsinstitute und Rechtssätze zu verstehen, den individualisirenden Trieb der Rechtsidee darin wiederzuerkennen und so die verborgene Consequenz, den innern Geist einer Gesetzgebung (der Römischen, Deutschen u. s. w.) aus dem historischen Stoffe herauszuläutern. Dies Verfahren ist jedoch, je historischer es ist, desto mehr ein productives; denn es erzeugt wahrhaft, was im Stoffe noch nicht vorhanden war, das Bewusstsein der

allgemeinen Grundsätze, welche im gegebenen nationellen Rechte verborgen wirksam waren und den eigenthümlichen Charakter ihm aufdrückten. So ist es auch im Stande, in diesem bewusstgewordenen Geiste das Recht fortzubilden. Dies Verfahren ist daher nicht ein historisches im Gegensatze des philosophischen; sondern nur dadurch ist es ächt historisch, sofern es philosophisch ist, d. h. sofern ihm gelingt, das Charakteristische, Innerliche, eine bestimmte weltgeschichtliche Form der Rechtsidee im Gegebenen zur Anschauung zu bringen. — Das philosophische Verfahren geht von der Rechtsidee, als solcher, aus; aber weit entfernt, dieselbe, in der alten Weise des Naturrechts, in eine Reihe abstracter Rechtsregeln zu zerlegen, ergreift es sogleich die historischen Formen, welche die Rechtsidee sich gegeben, um in der Mannigfaltigkeit ihrer Gestalten die verschiedenen Möglichkeiten nachzuweisen, in denen ein bestimmtes Rechtsinstitut oder ein Rechtsverhältniss (Eigenthum, Erblichkeit, Ehe, Staatsform) sich darstellen kann. Das Verfahren ist nur insofern philosophisch, als es historisch ist, d. h. als es den geschichtlichen Stoff begreifend erschöpft — wenigstens dieser begreifenden Erschöpfung sich anzunähern sucht.

Eigenthümliche „Rechtsquelle" wird aber auch die Wissenschaft des Rechts, nicht nur darum, weil bei der langen und complicirten Rechtsentwicklung eines Volkes allein im Bewusstsein der Rechtskundigen die Kenntniss aller Rechtsbestimmungen und ihrer Bedeutung vorausgesetzt werden kann, gar nicht mehr im Bewusstsein des Volkes oder bei den Regierenden; sondern weit mehr noch desshalb, weil in dem ächten Rechtskundigen auch die wahre stets lebendige Quelle der Rechtsbildung fliesst. In ihm ist der künstlerische Geist repräsentirt, der in aller Gesetzgebung walten muss, und ihm ist daher die thätigste Mitwirkung dabei zuzuerkennen.

IV. Die Idee des Rechts wird ergänzt durch die beiden andern ethischen Ideen, zunächst durch die der ergänzenden Gemeinschaft. Das Recht ist das Gleichmachende in den gesammten Freiheitsverhältnissen: es gränzt in fester Ordnung die Personen und ihre Gebiete von einander ab. Aber damit

ist nur das Mittel gefunden, der Idee der innern Gerechtigkeit genugzuthun (§ 10, III.), mit deren Verwirklichung wir eben an jene höhere Idee verwiesen werden. Der Genius in Jedem kann sich nur verwirklichen, die innere Gerechtigkeit an ihm nur erfüllt werden, sofern er in die höhere Gemeinschaft, in die wechselseitige Ergänzung aufgenommen ist, welche durch die geistige oder gemüthliche Eigenthümlichkeit Aller begründet wird. Der Begriff innerer Gerechtigkeit enthält daher die Forderung einer höhern Gemeinschaft, als der bloss rechtlichen, und setzt die letztere wesentlich zum Mittel herab, um jene mit sichernden Schranken zu umgeben. Was nun jene Gemeinschaft sei, das wird erschöpfend durch die zweite ethische Idee bestimmt. Das Recht als solches und der Staat als Rechtsanstalt ist daher überhaupt nicht, und in keiner seiner einzelnen Bestimmungen, letzter Zweck; er muss den Forderungen jener höhern Gemeinschaft sich unterwerfen. Dies wichtige und folgenreiche Princip ist es, was J. Bentham unter dem Begriffe der Nützlichkeit aussprach und besonders auf Civil- und Criminalgesetzgebung des Staates anwendete. Was ihm Nützlichkeit heisst, ist eigentlich der Geist der „Humanität", d. h. die in die Rechtsidee vermöge der Forderung innerer Gerechtigkeit hinabwirkende Idee ergänzender Gemeinschaft. (Man vergleiche unsere Kritik Benthams: Bd. 1. § 200—206.)

2) Die Idee der ergänzenden Gemeinschaft.

§ 13.

Die Genien sind zugleich durch innere Eigenthümlichkeit auf einander bezogen und dadurch sich ergänzende. Sie vermögen es aber nur darum zu werden, weil sie ihrem göttlich vorweltlichen Ursprunge nach innerlich geeinte, ein zur Ganzheit gegliedertes, in ausgleichender Wechselbeziehung vollendetes Geistergeschlecht, schon sind (§ 5. 6.). Diese Allen eingeborene Urverwandtschaft bricht daher auch ebenso ursprünglich und unwillkürlich in ihrem Gefühle und praktischen Verhalten hervor: sie bildet ein siegreiches Gegengewicht wider die

vereinzelnden und gegen einander sich richtenden Selbsterhaltungstriebe der Iche, welche durch die Rechtsidee nur zu äusserer Verträglichkeit gebracht werden. Wenn jener Individualitätstrieb allein herrschte, so würde ein steter aufreibender Kampf von Allen zu Allen bestehen: — was Hobbes hervorhob und worin er, nur darin irrthümlich, die ganze Ursprünglichkeit des Menschen fand. Wäre das Rechtsbewusstsein allein daneben in uns wirksam, so würden wir zwar in äusserer Gemeinschaft, aber in strenger Abgränzung gegen einander stehen. Käme dagegen mit Einem mächtigen Schlage zugleich in uns Allen die Einheit und ergänzende Wechselbeziehung zum Bewusstsein, in der wir verborgener Weise zu einander stehen: so wäre alle Rechtsabgränzung überflüssig und aus dem in wirrer Unordnung vor uns liegenden Bilde des Menschengeschlechts hätten sich plötzlich die einenden Kräfte der Menschheit hervorgebildet. Da jedoch diese ergänzende Beziehung eine durchaus ursprüngliche, in Gott begründete ist, so ist auch ihr Bewusstsein ein ursprüngliches, also Idee. Wir nennen sie ihrem allgemeinsten Charakter nach die Idee ergänzender Gemeinschaft („Sociabilität"); in ihren beiden Hauptwirkungen erscheint sie als Ergänzungstrieb und Ergänzungsbedürfniss, und als Grundgefühl in beiderlei Gestalt erzeugt sie die Liebe, die rückhaltlose Hingebung an das andere Ich. (Ohne Liebe vermag Niemand zu sein; aber der menschlichen Liebe genügen nur Geister und Geistiges; richtet sie sich auf Todtes oder Zufälliges, so sinkt damit die Menschennatur unausbleiblich und immer tiefer unter ihr eigentliches Wesen herab.)

Die Liebe, aus dieser Grundquelle hervorbrechend, kann sich nur dreifach gestalten: sie ist Ergänzenwollen des minder Vollkommnen, wohlwollende Neigung gegen das Niedere, Hülfsbedürftige: Mitleid, Herablassung, Gnade, Selbstaufopferung: — im höchsten Urbilde die Liebe Gottes für sein Geschöpf, von deren Wirkungen das ganze Universum durchdrungen ist; — in unterster abbildlicher Gestalt die instinctive Sorge für das Junge, Gebrechliche, welche durch die ganze Thier- und Menschenwelt hindurchreicht und am Stärksten in der Mutterliebe offenbar

wird; — zur Form des bewussten Charakters erhoben die uneigennützige, begeisterte Selbstopferung der Menschenliebe. In ihrer zweiten Grundgestalt ist sie Ergänztwerdenwollen durch das Vollkommnere, hingebende Neigung gegen das Höhere, Ehrfurcht, Demuth, Vertrauen: im höchsten Urbilde die Liebe des Geschöpfs gegen den Schöpfer; — im sinnlich niedersten Abbilde die Kindesliebe, welche der Rigorismus der gewöhnlichen Moral eigentlich der Selbstsucht zeihen müsste, da sie lediglich auf die eigene Vervollkommnung gerichtet ist; — in der geistigen Gestalt des Charakters die uneigennützige, begeisterte Demuth der Nacheiferung für das Vollkommnere. Die dritte Gestalt ist die Wechselanziehung zwischen gleich Starkem und relativ Vollkommnem, um ihrer ergänzenden Gleichheit oder Ungleichartigkeit willen; — im Urbilde die reine Liebe vollkommner Geister, die ihres ergänzenden Unterschiedes froh sind, in instinctiver Naturform die Geschlechtsneigung, in der freien Form des Charakters die Freundschaft und die neidlose Wechselanerkennung Zusammenwirkender.

Indem nun jene Idee, geweckt durch die Gemeinschaft, auf irgend eine Weise in jedem Geiste sich kundgiebt, muss sie sich an ihm auf bestimmte Art individualisiren (es wird sich sogar finden, dass sie das eigentlich Individualisirende sei), aber dadurch eben mittelst seines Willens zurückwirken auf die Gemeinschaft. Insofern ist sie eben ethische Idee, hervorrufend eigenthümliche Willensverhältnisse und diesen den ethischen Charakter aufdrückend.

Welches dieser sei, hat sich schon gefunden: er liegt im Wesen jener Idee. Indem sie mit der Macht ihrer Ursprünglichkeit den Willen ergreift, vernichtet sie eben den unmittelbar in ihm wirkenden Trieb der Selbstsucht, d. h. sie erhebt ihn zu durchaus uneigennützigen Antrieben. Und dies ist der Charakter alles Sittlichen, die Ueberwindung des niedern Selbst durch eine Liebe, die ihm unbedingten Werth hat, der es freiwillig sich unterwirft. Diese ist zugleich die eigentlich versittlichende Kraft für alle Formen menschlicher Gemeinschaft.

Wie weit ihr durchseelender Hauch dringt, erheben sich die menschlichen Verhältnisse über das Kümmerliche und Aeussere bloss erkünstelter Beziehungen, innere Wahrheit, Selbstbefriedigung, Begeisterung tritt in sie ein, und sie gewähren durch sich selbst eine vollkommene Lust (vgl. § 19.): es ist wie wenn in so vollgenügender Liebe das längst gesuchte, ahnungsvoll angestrebte Urverhältniss des Menschen wiederhergestellt wäre; sein Genius ist versöhnt. Der tiefere Grund ist, weil darin nur die Liebe wiedererwacht, die uns Alle in unserm ewigen Ursprunge verbindet: sie ist die Hervorbildung der ewigen Einheit in die Zeitlichkeit und das endliche Bewusstsein, mit der Gott in uns sich selber liebt (§ 5, III. a.). *)

Darum ist sie auch das Mächtigste und das Vielgestaltigste in uns. Alles gesellige Gefühl von der flüchtigsten Neigung an bis zur höchsten Leidenschaft und Gemüthsinnigkeit, mit der bei tieferregter Geschlechtsneigung den Liebenden etwa das Gefühl entsteht: „sie seien für einander geschaffen", — was für eine so specielle Prädestination gehalten freilich lächerlich ist, sofern es jedoch etwas wahrhaft Gefühltes bezeichnet, keinesweges ausser Acht zu lassen wäre: — jede Regung von unwillkürlicher Ehrfurcht, jedes Gefühl von Pietät und Treue, jede selbstaufopfernde Begeisterung, jede Vereinigung zu gemeinsamer Geistesthat sind nur besondere Aeusserungsweisen jener Idee, welche damit die Quelle alles eigentlich und specifisch Menschheitlichen ist. So kann sie, von dieser Seite betrachtet, Idee des Wohlwollens genannt werden.

§ 14.

Sie hebt in ihren dunkelsten Regungen an von dem unwillkürlichen Sichhineinversetzen in das fremde Bewusstsein und Gefühl. Aus einer Miene, einem Worte, einer Geberde des Andern deuten wir uns sein Inneres; aber ebenso unwillkürlich gewinnt es Einfluss auf uns, wir lassen uns dadurch bestimmen

*) Man vergl. unsere speculative Theologie, § 203, 262, besonders S. 677. 78.

im eigenen Gefühl und Willen, für ihn oder gegen ihn. Dies in die Andern unmittelbar sich hineinversetzende Gefühl, mit gleichfalls unwillkürlichen Willenserregungen, begleitet unser Bewusstsein fremder Zustände ebenso unmittelbar, wie das Selbstgefühl unsere eignen. Unablässig und wie im Vorübereilen werden die ersten Fäden der Gemeinschaft zwischen den Menschen ausgeworfen, der gemeinschaftstiftende Process beginnt, um vielleicht nach dem Austauschen eines Blickes, nach einem flüchtigen Wechselworte wieder zu erlöschen. Dass wir aber dergestalt einander unmittelbar verständlich, gegenseitig uns aufgeschlossen sind, beweist von Neuem, dass sich ein einziges Geistwesen durch uns Alle hindurcherstreckt, nur in verschiedener Vertheilung und Begabung für den Einzelnen.

Dies Hineinversetzen in den Andern kann in bloss neutralem Ausdrucke verharren, als allgemeine, unparteiische Theilnahme, die zwar ein Interesse hegt am dargebotenen Inhalte, aber kein entschiedenes an der Persönlichkeit. Es zeigt sich oft genug als Neugier oder als unwillkürliche Theilnahme an merkwürdigen persönlichen Verwicklungen, deren Inhalt doch so beschaffen ist, dass er weder Neigung noch Abneigung erregt. Zu dieser parteilosen Theilnahme ist jedoch schon ein Grad von Reflexion, von durchgebildetem Urtheil vorauszusetzen, weil es nur irgend eine Beziehung auf allgemeine Begriffe sein kann, die ein Interesse zu erregen fähig wäre, bei welchem alles Sympathetische schweigt. Weit häufiger dagegen wird das natürliche unreflectirte Gefühl dazu getrieben, unwillkürlich Partei zu nehmen, sympathetisch oder antipathetisch erregt zu werden. Dabei ist jedoch die bedeutungsvolle Erscheinung nicht ausser Acht zu lassen, dass, sowie dies Gefühl ungehemmt wirken kann, nicht abgelenkt durch selbstsüchtige Regungen oder bestochen durch irgend eine im Urtheil liegende Voraussetzung (z. B. durch ein Parteivorurtheil oder einen festgewordenen Wahn), kurz seiner natürlichen Wirkung überlassen, es unmittelbar in wohlwollender Weise als Mitgefühl sich kundgiebt. Wir sind getrieben, uns theilnehmend, das eigene Ich mit dem fremden vertauschend, in das andere hineinzuversetzen und so den eignen

Selbsterhaltungstrieb auf das fremde Ich hinüberzutragen, auch dadurch bekundend, dass jedes Ich im tiefsten Ursprunge sich als Eins mit dem Andern fühlt.

Diese Vertauschung und völlige Hingabe an das fremde Ich gipfelt nun im „Wohlwollen“; dies ist zugleich das seligste und das uneigennützigste Gefühl, weil in der Selbstaufopferung, die immer eine Begleiterin wahrhaftiger Liebe ist, sogar der intensivste und unmittelbarste Trieb der Individualität, der Selbsterhaltungstrieb, durch eine höhere Befriedigung überwunden wird. In jedem Acte wahrhafter Liebe vollzieht sich daher jene innere geheimnissvolle Einheit, welche uns vom Anbeginn der Dinge umschliesst; in der Liebe bricht unser wahrhaftes vorweltliches Dasein hindurch, mit dem geheimnissvollen Reichthum aller der Beziehungen ausgestattet, welche uns mit den Andern verbinden. Daher die tiefe und eigenthümliche Vollgenüge, welche dies Gefühl uns gewährt; in ihm allein gewinnen wir unser wahres, nach allen Seiten ausgewirktes Wesen und das innigste Bewusstsein desselben.

I. Da jedoch jener Trieb wohlwollender, selbstaufopfernder Ergänzung des Andern seinem innersten Wesen nach nur darin besteht, in irgend einem einzelnen Verhältniss die tief in uns schlummernde Idee der Menschheit zu verwirklichen: so drückt er zugleich den wahren Grundwillen des Menschen und der Menschheit aus. Sein Inhalt ist dem Gefühle und Urtheile das schlechthin Gefallende, sein Gegentheil das Misfallende; dem Willen ist es das schlechthin Gebotene, das Gegentheil das schlechthin Verbotene. Indem nämlich der Wille, unmittelbar sich selber ergreifend, nur die Regungen natürlicher Selbstsucht empfindet, kann ihm sein eigenes, tiefursprüngliches Grundwollen nur als Gebot erscheinen, aber als unbedingtes, nichts Höheres über sich habendes, durch sich selbst gewisses; — der Ableitungsgrund von Kants kategorischem Imperative, welcher Recht hatte zu behaupten, dass das sittliche Bewusstsein ein durchaus selbstständiges sei und ausser jedem Zusammenhange mit der Idee Gottes und mit besondern religiösen Antrieben aufgefasst werden könne. Auch Fichte sprach das in

seiner Begränzung wahre Wort aus*): dass die Sittenlehre von Gott Nichts wisse, indem sie den „Begriff“ selbst (die sittliche Idee) für das Absolute halten müsse. In der That nämlich muss jener Grundwille, wenn er hervortritt im Bewusstsein, als etwas durchaus Ursprüngliches und Unbedingtes sich ankündigen, und die Reinheit der psychologischen Auffassung fordert daher diese strenge Abgränzung. Anders es stellt sich das Verhältniss, wenn die Frage davon ist, ob der Grundwille des Menschen in dem objectiven Weltzusammenhange nicht selbst einer höhern Deutung und Begründung fähig sei? Hierauf antwortet auch Fichte, dass eine Philosophie, welche bei der Sittlichkeit als absoluter Thatsache stehen bleibe (wie die Kantische, wie — können wir hinzusetzen — auch die Philosophie Herbarts), „nicht zu Ende gekommen sei.“ Endlich ist mit der relativen Absolutheit des Sittlichen, wie sie sich in der Idee der ergänzenden Gemeinschaft ausspricht, auch das weitere Resultat noch nicht abgeschnitten, dass jene Idee durch eine noch höhere ergänzt werden könne, in der sich auch die positive Beziehung zwischen Sittlichkeit und Religion wiederherstellt.

II. Wie sich schon ergab, ist in dem eben Abgeleiteten (§ 13, II.) das erste unterscheidende Kriterium alles Sittlichen gefunden, im Unterschiede sowohl von dem noch nicht Sittlichen (sittlich Neutralen) als vom Widersittlichen (Bösen); zugleich Dasjenige, was alle untergeordneten Willensformen und Willensverhältnisse, wenn es in sie eintritt, zu Momenten des Sittlichen erhebt (das Ethisirende derselben). Es ist das praktische Ergänzen des Andern um des Andern willen. Desshalb ist es nicht blosse Gerechtigkeit (Gleichstellen des Andern mit sich selbst); auch Uneigennützigkeit ist noch zu schwach: sondern Selbstaufopferung drückt seinen wahren specifischen Charakter aus, und diese ist es, in welcher Gestalt und Modalität sie auch auftrete, welche allem Handeln den Stempel des Sittlichen aufdrückt. Darüber ist auch weder das unmittelbare menschliche Bewusstsein jemals im Zweifel gewesen, noch

*) Sittenlehre vom J. 1812 in den „Nachgelassenen Werken“ Bd. III. S. 4.

hat es von der Wissenschaft der Ethik, wie verschieden auch in ihr der Begriff der Sittlichkeit formulirt worden ist, völlig verfehlt werden können. Uneigennützige Selbstaufopferung zu verehren, fühlt Jeder ursprünglich sich gedrungen, und in der Wissenschaft haben sich alle diejenigen ethischen Systeme als der Wahrheit am nächsten erwiesen, die entweder empiristisch in der Sympathie, im Wohlwollen, im Mitleide (wie Schopenhauer) den Grund alles Ethischen suchten, oder rationalistischer in der Anerkennung schlechthin gemeingültiger Maximen alles Handelns den Charakter des Sittlichen fanden, d. h. in Demjenigen, was nicht bloss wie eine theoretische Wahrheit gemeingültig ist, sondern gemeinschaftgründend als die praktische Kraft sich bewährt, welche die Selbstsucht in uns vernichtet.

§ 15.

Hierin liegt aber schon die Nothwendigkeit einer weitern Ausbildung der Idee der ergänzenden Gemeinschaft nach einer andern Seite hin, welche das zweite Kriterium des Sittlichen enthält. Der Mensch ist an sich nicht dergestalt allgenugsam und bedürfnisslos, wie ihn der vorige Standpunkt zeigte. Diese Vollkommenheit kann er erst gewinnen in Folge eines geistig-ethischen Bildungsprocesses, und es ist gerade die hier einschlagende Frage, was der Quell seiner Vervollkommnung sein könne? Auch hier antwortet uns die Idee ergänzender Gemeinschaft: nur in dem Maasse wird der Mensch vollkommen, in welchem er sich durch die Andern ergänzen lässt, bildsam ist durch Sociabilität. Und dies ist die zweite nothwendige Gegenseite in jener Idee: das „Ergänzungsbedürfniss", wie wir es nannten, das Streben, zu eigner Vervollkommnung seine Ergänzung in Andern zu suchen. Auch dies Gefühl ist ethisch; denn in dieser Vervollkommnung wird nicht eine sinnliche oder eine selbstsüchtige Befriedigung gesucht, sondern die Hervorbildung des wahren, menschheitlichen Selbst, des Genius in uns.

Aber ebenso existirt jene Idee in der Form des Triebes: er ist eben, was man gesellschaftstiftende Neigung (Sociabilität)

genannt hat, der Trieb geistiger Gesellung, um sich durch den Austausch der Individualitäten zu ergänzen, von der unbestimmtesten Regung an, welche uns zum Wechselspiele der Mittheilung treibt und den Vereinsamten sogar nöthigt, mit den dürftigsten Surrogaten derselben vorlieb zu nehmen (wie wir geistesarme Menschen zum Umgange mit Hausthieren sich herablassen sehen oder Gefangene zur Freundschaft mit Spinnen und Mäusen), bis zum Drange einer edeln Natur, in rückhaltloser Hingabe an die geistesverwandte Individualität und in der Aufnahme ihres Geistes in sich den Vollgenuss des eignen Daseins erst zu gewinnen. Eben damit erhebt jener Trieb sich auch zum freien Vorsatze, durch rückhaltlose Mittheilung an den Andern und Rückaufnehmen seines Geistes in sich, die eigene geistige Individualität unablässig zu universalisiren, d. h. sich zu vervollkommnen. Dies ist daher die zweite Richtung aller Liebe und alles ethischen Handelns zu Verwirklichung der Idee ergänzender Gemeinschaft, die nur in dieser doppelseitigen Bestimmung vollständig erkannt ist.

Darum heisst das höchste Gebot: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst", gründlich erwogen, gleichfalls das Doppelte: Ergänze ihn thatkräftig, wo er es bedarf, und ergänze dich aus ihm durch gewissenhafte Hingabe an seinen Genius! Dass auch für Letzteres Selbstentsagung, Demuth, Niederkämpfen eigenwilliger Regungen die Grundbedingung sei, ja vielleicht das schwerste Opfer der Selbstigkeit gefordert werde, dass also auch hier der eigentliche Kern sittlicher Gesinnung zu Tage komme, dies ergiebt sich von selbst.

Die letztere Seite ist nun in der bisherigen Ethik für sich gefasst und im Begriffe der Vervollkommnung oder der Vollkommenheit zum besondern Principe der Ethik gemacht worden. So in der Wolffschen Moralphilosophie; so hat auch Herbart unter seinen praktischen Ideen die der Vollkommenheit aufgezählt. In der Gestalt jedoch, wie sie durch solche Absonderung auftritt, ist sie nur ganz formell und abstract geblieben. Es ist eben die Frage, was das wahre Zeichen der Vollkommenheit sei, ebenso worin die Vervollkommnung eigentlich bestehe?

Auf Beides giebt genügende Auskunft nur die vollständig erkannte Idee ergänzender Gemeinschaft; in jener Hinsicht: durch Ergänzung der Andern, woran sich unsere Vollkommenheit bethätigt; in diesem Betracht: durch sich Ergänzenlassen aus Andern, worin der einzige Quell wahrer und dauernder Vervollkommnung zu finden ist.

§ 16.

Beide Grundformen der Liebe aber und das aus ihnen entspringende ethische Thun weisen uns in eine Unendlichkeit menschlicher Anknüpfungen hin: in Jedem liegt für Jeden ein geistiger Schatz der Ergänzung verborgen, der angeregt und gehoben, erst den Reichthum innerer Beziehungen vollständig entfalten kann, wodurch Jeder ein Unterschiedener ist, aber darum gerade ein Ergänzender für den Andern werden soll. Wir meinen hier keinesweges bloss den Wechselaustausch der Erkenntniss oder des Gefühlslebens (in der Kunst), sondern weit mehr noch die eigenthümliche ethisch-gemüthliche Gesammtauffassung des Lebens, welche erst eine innerlich ergänzende Gemeinschaft hervorruft und von welcher wir in den Beispielen geistiger Freundschaft und sittlicher Association, wie sie uns sporadisch begegnen, vereinzelte Vorläufer und Ankündigungen höherer menschlicher Zustände finden.

Und hierin liegt erst die vollständige Idee der ergänzenden Gemeinschaft. Die ganze doppelseitige Entwicklung derselben hat das alleinige Ziel, die Ergänzung Aller durch Alle in jener innerlichen Gemeinschaft zu verwirklichen oder das Menschengeschlecht zum Bewusstsein dieses Verhältnisses, zur Menschheit hinaufzusteigern (§ 5, III). Jede wirksame Anknüpfung daher, von den flüchtigsten Regungen des Mitleids oder der Ehrfurcht an bis zu den menschheitumfassenden Gemeinschaften in Familie, Geselligkeit, Staat, Kirche, ist im Einzelnen wie im Ganzen ein menschheitstiftender Process, ein Ansatz und Versuch, die Idee der Menschheit zu verwirklichen.

Von hier aus lässt sich auch die Rechtsidee noch einmal in's Auge fassen. Wie wir oben zeigten (§ 12, IV.), dass das

Recht nur als die feste Form und das allgemeine Mittel betrachtet werden könne, um den Inhalt höherer, innerlich ergänzender Gemeinschaft gesichert in dieselbe hineinzulegen: so gewinnt dies Verhältniss noch einen neuen Gesichtspunkt, wenn wir es von der hier gewonnenen Idee der Menschheit aus fassen. Jedes Rechtsverhältniss enthält zugleich eine allgemein menschheitliche Anknüpfung: in die wechselseitige Erfüllung der Rechtspflichten kann sich zugleich die ganze Intensität der Gesinnung hineinlegen und darin, als Rechtlichkeit, Gewissenhaftigkeit, von sich Zeugniss geben. So aber soll es sein, weil die Rechtsidee nur erster Moment ist im ganzen ethischen Processe. Damit ist jedoch Veranlassung gegeben, an jedes Rechtsverhältniss ein eigentlich ethisches zu knüpfen oder es selber zu einem ethischen zu steigern über die blossen Rechtsbeziehungen hinaus. Dies empfindet und übt auch jeder Gute, indem er, unwillkürlich oder mit freiem Vorsatze, solche blossen Vertragsverhältnisse durch Treue, Nachsicht, wechselseitige Aufopferungen zu einem humanen Verhältnisse zu steigern strebt, d. h. den menschheitbildenden Process hier anzuknüpfen sucht.

§ 17.

3) Die Idee der Gottinnigkeit.

Jene Einheit Aller mit Allen indess kann sich thatsächlich nie völlig verwirklichen, nie die Idee der Menschheit vollständig realisirt werden, so gewiss die Mehrzahl der innern Beziehungen von Mensch zu Mensch extensiv und intensiv im Zeitleben jedes Einzelnen unverwirklicht bleiben muss. Die Idee der Menschheit ist daher einestheils ein stets zu Realisirendes und wirklich Realisirtes in jedem gelungenen Verhältniss der Ergänzung, dessen kaum irgend ein Mensch ganz entbehrt, — anderntheils ist sie ein Ideal, ein nie zur vollständigen Realität Gelangendes, während es dennoch jeden von lebendiger Sittlichkeit Erfüllten unablässig treibt, jene Idee ganz darzustellen, Alle in Liebe zu umfassen und ebenso jedem vervollkommnenden Einflusse offen zu bleiben. Die Schranken, innerhalb deren in

beiderlei Hinsicht seine individuellen Berührungspunkte fallen, werden ihm daher ohne seine Schuld zu einer wahrhaften Beschränkung, indem er überall ein an sich Erreichbares doch als ein für ihn Unerreichbares sich bekennen muss. Wie viel Unheil, das er tilgen möchte, steht vor seinen Augen, wie mancher Hülfe, wie mancher fördernden Gemeinschaft muss er selber entbehren, welche dennoch der Reichthum der Geisterwelt für ihn aufbewahrt, deren Wirkung ihn nur nicht erreichen kann.

Für das Gefühl dieser Entbehrung, welches nur aus tiefstem sittlichen Bewusstsein entspringt, bedarf er der Erhebung in eine noch höhere Idee, welche die Idee der ergänzenden Gemeinschaft zu integriren vermag. Es ist die Idee der Gottinnigkeit, durch welche einerseits der niemals völlig zu realisirende Begriff der Menschheit ideal anticipirt, im Gemüthe und in der allgemeinen Gesinnung wirklich vollzogen wird, andererseits die Lücken und Unzulänglichkeiten aller menschheitlichen Verhältnisse in das Gefühl religiöser Ergebung aufgelöst werden. Dadurch gewinnt in beiderlei Hinsicht die Idee der Gottinnigkeit, welche als Andacht, Frömmigkeit im Gefühle verweilt, Einfluss auf den Willen und wird ethische Idee.

So in ersterer Beziehung: Sich in Gott wissen ist zugleich das Bewusstwerden der Einheit und Gleichheit Aller in Gott. Gottesliebe schliesst daher unabweislich Menschenliebe in sich, in welcher die Idee der Menschheit auf ideale Weise, d. h. im Gefühle und Bewusstsein, wirklich vollzogen ist: ich umfasse Alles, was Menschenangesicht trägt mit gleichmachender Liebe, weil es in Gott umfasst ist (weil Alle gleicher Weise „Kinder Gottes“ sind); dann aber ist die Idee der Menschheit ganz in meinem Gemüthe gegenwärtig. Gottesliebe und Menschenliebe sind daher die beiden integrirenden Momente des Einen Grundgefühles, sich in Gott zu wissen. Die Menschen insgesammt kann ich nur darum und insofern lieben — denn den gemeinschaftstiftenden Process mit Allen zu verwirklichen, gelingt niemals — weil ich sie in Gott mit mir vereint weiss, meine „Verwandtschaft“ in Gott mit ihnen

anerkenne. Ebenso umgekehrt: hat die Gottesliebe die Gesinnung ergriffen, so kann sie sich nur, in Handlungen, gegen die Menschen richten. Aber auch nur also kann sie sich bethätigen, so gewiss ich Jeden unmittelbar auf die Einheit beziehen muss, durch die er in Gott mit mir verbunden ist. Lebendige Gottesliebe ist lediglich wirksam werdende Menschenliebe, und jene die festeste Garantie von dieser. Praktisch ist nie daran gezweifelt worden; aber es kommt darauf an, die Tiefe des theoretischen Grundes dafür zu erkennen.

So auch in der zweiten Beziehung: indem wir mit unserer Liebe nicht Alle wirksam umfassen können, indem uns ebenso wenig alle Ergänzungen erreichen, die für uns in der Menschheit bereit liegen: bedarf es zur Festigung des sittlichen Willens, zur Belebung eines unermüdlichen sittlichen Handelns des unbedingten Vertrauens auf die wirksame Gegenwart (Vorsehung) Gottes in der Menschheit. Die uns selber fehlenden Kräfte wie die uns von Menschen gebrechende Hülfe müssen wir in einer über die Menschheit hinausliegenden Ergänzung suchen: dies Vertrauen, wie es aus dem Gefühle der Gottinnigkeit unmittelbar entsteht, ist mit Recht Glaube (fides, ursprüngliche Zuversicht zur göttlichen Gegenwart) genannt worden; und eine praktische Seite enthält es dadurch, indem es als Ergänzendes und dadurch Mitbedingendes zu allem ethischen Thun und aller ethischen Beurtheilung nothwendig hinzutritt, um das Bewusstsein aller factisch darin unvermeidlichen Unvollkommenheiten in eine höhere, aber definitive Beruhigung aufzulösen. Glaube im eben bestimmten Sinne ist die zweite Form der Idee der Gottinnigkeit, wie sie nothwendig entsteht, wenn die Idee der Menschheit auf dieselbe bezogen und mit beiden der Zustand verglichen wird, welchen factisch die Menschheit darbietet. Im Glauben wird die Idee der Menschheit gleichfalls auf ideale Weise anticipirt; aber nicht im Gefühle, wie in der Liebe, sondern in Bezug auf das ethische Handeln und die ethische Beurtheilung.

Endlich schliesst die Idee der Gottinnigkeit, auf die Menschheit bezogen, noch ein Drittes in sich. Von jenem Glauben an Gott ist unabtrennlich die Zuversicht eines dauernden Sieges

des Guten auch für alle Zukunft, und einer immer tiefern Ausgleichung des Missverhältnisses zwischen den ethischen Ideen und dem Factischen, gleichviel, wie man diese Ausgleichung bestimmter sich vorstelle; — diese Zuversicht menschlicher „Perfectibilität" ist die Hoffnung. In ihr wird gleichfalls die Idee der Menschheit anticipirt, aber nicht im Gefühle und für das Praktische, sondern für die vorausgreifende Erkenntniss oder die Vorstellung.

Hierdurch erledigt sich gründlich und, wie wir glauben, zu beiderseitiger Befriedigung, die zu allen Zeiten angeregte Frage über das Verhältniss von Sittlichkeit und Frömmigkeit oder, in Bezug auf die wissenschaftliche Betrachtung ausgedrückt, von Ethik und Religionslehre. Die moderne Bildung hat die Ansicht durchgesetzt, und besonders seit Kant ist es eine für die Wissenschaft und für das Bewusstsein jedes Gebildeten nicht mehr aufzugebende Ueberzeugung geworden: dass Sittlichkeit in der Gesinnung wie im Handeln stattfinden könne, ohne im Geringsten durch Frömmigkeit mitbestimmt oder geleitet zu werden, und es ist richtig, dass unser ganzes Bewusstsein von der Selbstständigkeit der sittlichen Idee Zeugniss giebt. Dies ist auch in der vorhergehenden Untersuchung zur erschöpfenden Anerkenntniss gelangt, indem sich zeigte, dass die Rechtsidee und die Idee der ergänzenden Gemeinschaft vollständig gedacht und ebenso vollständig im einzelnen Subjecte verwirklicht werden können, ohne der Idee der Gottinnigkeit zu bedürfen. Und auch in Bezug auf den wissenschaftlichen Standpunkt der Ethik können wir an das oben Gesagte erinnern (§ 13, III.), dass sie die sittliche Idee für das Absolute halten und allein von dieser aus ihre Constructionen entwerfen könne. Doch ist einschränkend hinzuzusetzen, dass diese Möglichkeit sich eigentlich nur auf den Tugend- und Pflichtbegriff erstreckt. Soll dagegen die Güterlehre erschöpfend entwickelt, ebenso ein umfassender Abschluss des Ethischen für das Gefühl begründet werden: so ist Beides nur möglich, wenn die Idee der Gottinnigkeit in diesen Umkreis eintritt, um die letzte Einheit und Harmonie in alles sittliche Streben und alle ethische Beurtheilung zu bringen. Nur in letzterer Be-

ziehung ist zu sagen, dass die Sittlichkeit durch das religiöse Gefühl integrirt und vollendet werde; aber in dieser Beziehung gilt es auch entschieden.

§ 18.

Indem die Idee der Gottinnigkeit, wie wir gezeigt haben, eine ethische wird, erzeugt sie auch eine eigenthümliche Form der Gemeinschaft, und zwar zugleich die allumfassendste und die freieste; jenes, weil schlechthin alle Iche auf gleiche Weise in ihr begriffen sein müssen, dieses, weil jene Gemeinschaft — die religiös-kirchliche — gar nicht mehr, wie alle diejenigen, welche aus der Rechtsidee und aus der Idee ergänzender Gemeinschaft hervorgehen, auf einer individuellen und damit ausschliessenden Wechselanziehung beruht. Der Grund von jener ist keinesweges, wie in den beiden andern ethischen Ideen, eine besondere Eigenthümlichkeit der Subjecte und ein daraus hervorgehendes Verhältniss, sondern sie umschliesst alle Menschen mit ausdrücklicher Abstraction von ihren persönlichen Unterschieden, weil sie im Gefühle der Gottinnigkeit gleichmässig umfasst sind, — selbst mit Abstraction von ihrem Erscheinen und Verschwinden in der Zeit. (Insofern kann die Fürbitte für die Todten, die Fürbitte durch die Heiligen als charakteristisches und sinnvolles Symbol für die Eigenthümlichkeit der religiös-kirchlichen Gemeinschaft gelten: auch die unsichtbar Gewordenen sind in ihr noch mitumfasst und getragen von der Einen helfenden Gottesliebe. Keiner ist für sie und für das ihr entsprechende Gefühl untergegangen.)

Aus gleichem Grunde ist die religiös-kirchliche Gemeinschaft, wenn sie nach ihrer eigentlichen ethischen Bedeutung, nicht nach ihrer zeitweisen historischen Erscheinung gefasst wird, die mannigfaltigste und vielgestaltigste. Sie ist ein allgemeiner Bund der Gesinnung, um die (zugleich ethischen) Gefühle der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung wechselseitig zu beleben, in welchen sich der Inhalt jeder besondern ethischen Gemeinschaft, wie jedes besondern sittlichen Handelns hineinlegen lässt. Sie greift durch Alles und Alle

hindurch, aber bloss um auf die freie Gesinnung einzuwirken.

Endlich ist sie die schlechthin universalste Gemeinschaft. Von ihr aus wird die reine Idee der Menschheit realisirt, wie dieselbe in der Frömmigkeit ideal anticipirt ist (§ 14). Desshalb ist ihr Ziel Universalkirche, ihr Resultat ein Menschheitbund und ihre Spitze die Mission im ächten Sinne, als religiös humanisirendes Institut (wovon später).

I. Der Idee der Gottinnigkeit entsprechend liegt nun der specifische Charakter dieser Gemeinschaft noch in Folgendem. Sie fasst den Menschen lediglich in seiner ewigen Bedeutung (als „Kind Gottes“) und sucht dies Ewige an ihm hervorzubilden und zum ebenso ewigen, bleibenden, unerschütterlichen Grunde der Gemeinschaft zu machen; — „Reich Gottes“ im irdischen Reiche, d. h. das innerlich verewigende Band in allen untergeordneten Gemeinschaften, in deren jede man nun den ganzen Werth und Gehalt seiner Persönlichkeit hineinzulegen vermag.

Ihre Wirksamkeit ist daher auch nicht gerichtet auf Hervorbildung irgend eines Zufälligen oder Unwesentlichen in den Individuen, um darauf die religiöse Gemeinschaft zu gründen (wie etwa in der Liebe, Ehe, selbst in der Freundschaft es nur besondere Eigenschaften an den Individuen sind, welche ihre Wechselanziehung bedingen), oder auf das wenigstens Unbegreifliche eines Talentes, wie in der Kunst- und Wissenschaftsgemeinschaft, sondern auf die rein menschliche, ewige Persönlichkeit und deren Hervorbildung. Diese kann von Seite des Willens nur auf sittliche Ausbildung gerichtet sein, von Seite der allgemeinen Gesinnung nur auf Belebung jener ethischen Gefühle (§ 14), welche die gesammte Lebensauffassung, auch ohne hohe theoretische Ausbildung des Geistes, erst vollenden können. Weil aber, wie sich zeigen wird, auf jeder Stufe sittlicher Entwicklung, wie in jeder Einzelthat pflichtmässigen Handelns, die Möglichkeit der Entartung, des Bösen, im freien Subjecte nebenherläuft: so schliesst jene allgemeine Aufgabe der religiösen Gemeinschaft, — sittliche Ausbildung des Menschengeschlechts, stete

Belebung von Liebe, Glaube und Hoffnung in demselben, — sogleich die weitere Bestimmung in sich, in beiderlei Hinsicht es zugleich von der beiherlaufenden Entartung zu befreien. Dies der Standpunkt der „Kirche“ und der Umfang ihrer Pflichten, als universalster und alleingreifendster Gemeinschaft; daraus werden auch die Grundsätze hervorgehen, nach denen das Verhältniss von Staat und Kirche festzustellen und zu beurtheilen ist.

II. Hieraus ergiebt sich endlich, dass ein solches Reich Gottes und die darauf gegründete Gemeinschaft (der Sittlichen, „Heiligen“) gar keine transscendenten oder überschwänglichen Zustände in sich schliesse, welche wir etwa erst bis zum künftigen Leben zu vertagen hätten. Dies Reich der Ewigkeit ist ein solches, in dem wir schon leben: der höchste menschheitbildende Process hat (wenigstens seit Erscheinung des Christenthumes) schon angefangen und setzt sich fort mit jedem Fortschreiten der Weltgeschichte; und auch hier verhält es sich gleichergestalt, wie in den untergeordneten Gemeinschaften. Die ethische Idee, aus welcher jede sich verwirklicht, ist stets schon wirksam im Menschengeschlechte und macht überall sich geltend in irgend einer Form der Unmittelbarkeit: sie ist niemals ein bloss Jenseitiges. Dennoch fordert sie zugleich immer höhere, genügendere Verwirklichung: jeder Gemeinschaft ist durch dies ihr innewohnende Princip der Keim unendlicher Perfectibilität verliehen.

Noch bedeutungsvoller tritt dies Verhältniss an derjenigen Gemeinschaft hervor, in welcher die höchste Idee, die der Gottinnigkeit, sich verwirklicht. In ihr ist das absolute Ziel, die vollendete Harmonie alles Menschendaseins gefunden: die ewige Persönlichkeit eines Jeden wird durch sie allmählig in die Zeit eingeboren. Darum hebt aber diese Idee uns zugleich auf einen Standpunkt des Bewusstseins, für welches der Tod, d. h. das Aufhören der gegenwärtigen Form unserer Sichtbarkeit und Wirksamkeit, selbst als etwas Zufälliges oder Aeusserliches erscheint, welches unserm Wesen Nichts anhaben kann, welches ebenso wenig unsern Grundwillen ändert, wie er sich

auch fixirt habe im Zeitleben. Dies Bewusstsein innerer Ewigkeit ist gleichfalls kein trübes, mystisches oder bloss transscendentes mehr, wiewohl es, um zu voller wissenschaftlicher Selbstaufklärung zu gelangen, um das Phänomen der Sinnenwelt, der Geburt und des Todes zu begreifen, allerdings einer gründlichen Metaphysik und Anthropologie bedarf. Die Ethik endet daher, in dem Begriffe vollendeter religiöser Gemeinschaft zu ihrem Abschlusse gelangt, in einer Lehre vom ewigen Leben und einer ewigen Gemeinschaft im Diesseits, als dem sichtbaren Bande zwischen dem Diesseits und Jenseits.

Zweiter Abschnitt.

Die Freiheit des Willens.

§ 19.

Auch der Begriff menschlicher Freiheit kann nur, wie die ethischen Ideen, mit Rückbeziehung auf das ganze System der Philosophie gründlich erwiesen werden. Es verhält sich damit, wie mit dem so eben berührten Probleme der menschlichen Unsterblichkeit. So lange Freiheit und Unsterblichkeit, wie bisher fast durchaus geschehen, dem Menschen als ausschliessliche Prädicate zuerkannt werden, steht es misslich mit der Begründung derselben; sie treten dann als abgerissene, scheinbar heterogene Bestandtheile in den sonst consequenten Weltzusammenhang, so lange alles Uebrige ausser dem Menschen der Naturnothwendigkeit unterworfen und durchaus vergänglich sein soll. Werden dagegen beide als universale Bestimmungen alles wahrhaft Realen gefasst, welche am Menschen nur in höherm Grade sich verwirklichen, so erhalten sie Begreiflichkeit und durchgreifende Analogie. Die Freiheit des Menschen ist nur aus dem universalen Weltzusammenhange zu rechtfertigen, indem sie als Eigenschaft aufgewiesen wird, die in niederm Grade von allem Realen gilt.

I. Der Begriff der Freiheit in dieser allgemeinen Bedeutung lässt sich nur durch Feststellung der metaphysischen Kategorieen der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit gründlich erledigen.*) Ihr rechter Begriff ist nämlich erst zu finden;

*) Dies ist von uns in der „Ontologie" geschehen (Grundzüge zum Systeme der Philosophie, II. Abtheilung: die Ontologie, 1836, § 176—203.). Alles Folgende beruht daher auf den dort entwickelten metaphysischen Sätzen.

wir wissen keinesweges unmittelbar oder empirisch-thatsächlich, was Freiheit sei? Alle skeptischen Betrachtungen gegen dieselbe, alle deterministischen Lehren, die bis zur Läugnung derselben vorschreiten, haben darin ihre Berechtigung, dass sie gegen einen falschen, wenigstens oberflächlichen Begriff der Freiheit gerichtet sind und die innere Ungereimtheit desselben aufweisen.

Nach der gewöhnlichen, auch in manche Psychologieen und Moralsysteme aufgenommenen Vorstellung, bezeichnet man diejenigen Handlungen als freie, in denen das Subject zwar auf gewisse Art sich entscheidet, ebensogut aber auch auf entgegengesetzte Weise sich hätte entscheiden können. Man fasst die Freiheit als Willkür, oder metaphysisch ausgedrückt: das Freie ist das Zufällige, das Grundlose. Dass es metaphysisch gedacht gar Nichts dergleichen geben könne, übersieht man zunächst; aber noch mehr, dass es gar kein frei Gewolltes geben könne, welches nicht in irgend einem Grade das innere Wesen des Wollenden ausdrückte; und zwar je freier, d. h. je ungehemmter von Aussen, der Wille hervortritt, desto entschiedener und vollständiger wird er in der Handlung sich darstellen müssen. Je freier von Aussen daher der Wollende, desto unmittelbarer muss dies sich in seiner Handlung aussprechen; desto weiter entfernt ist sie daher ebenso von grundlosem Zufall, wie von äusserlich zwingender Nothwendigkeit: sie ist innerlich dem Wesen des Wollenden entsprechend, d. h. nothwendig. Und nicht anders urtheilt auch der natürliche Sinn und die gebildete Reflexion; beide sehen in jeder „freien" Handlung, gerade desshalb, weil sie der ungehemmte Ausdruck des Wollenden ist, keinesweges ein Zufälliges oder Etwas, das anders hätte sein können. Wie könnte man sonst aus einer einzelnen Handlung auf den ganzen Charakter zu schliessen gewohnt sein, wie könnte man urtheilen, ob einem gewissen Charakter eine gewisse Handlung „zuzutrauen" sei, indem man in allen diesen Fällen ein nothwendiges Band von Grund und Folge zwischen beiden voraussetzt. Jeder prophezeit endlich, und bei genauer Kenntniss des Charakters mit untrüglicher Sicherheit, wie ein gegebenes Subject

unter gegebenen Verhältnissen handeln werde. Mit Einem Worte: der Sache selbst und der allgemeinen Beurtheilung gemäss ist der Wille frei, aber die Handlung nothwendig.

II. Gegen jenen falschen Begriff der Freiheit sind nun die skeptischen und deterministischen Gründe gerichtet, deren Wesentliches wir entwickeln. Alles Entstehende hat seine Ursache, durch die es also bestimmt wird, wie es ist, und nicht zugleich auf entgegengesetzte Weise bestimmt werden kann. Was man daher freie Handlungen nennt, im Gegensatze zu Demjenigen, was aus Determination erfolgt, das können bloss solche sein, bei denen wir uns der determinirenden Ursachen nur nicht bewusst werden, wo die Determination jenseits unserer Selbstbeobachtung fällt. Beispiele, um dies zu erläutern, haben bei ältern und neuern Deterministen nicht gefehlt: die Kugel auf einer horizontalen, dann in Neigung versetzten Ebene würde, mit Bewusstsein begabt, glauben, freiwillig aus Ruhe in Bewegung überzugehen, weil sie die determinirende Ursache nicht gewahr wird. Die Magnetnadel, als bewusstes Wesen gedacht, meint freiwillig ihre Spitze nach Norden zu lenken, weil sie keine Kunde hat von der allgemeinen sie durchstreichenden magnetischen Kraft.*) Eben also kann es auch mit dem Menschen sein: er glaubt frei sich zu bestimmen, während doch eine ihm selber verborgene Gewalt ihn leitet. Das Bewusstsein der Freiheit kann ebensogut auch Täuschung sein.

Dies skeptische Bedenken gegen die Freiheit wird durch weitere allgemein metaphysische Gründe zum Ausdrucke entschiedener Verneinung derselben fortgeführt. Wenn irgend ein endliches Wesen, wenn der geschöpfliche Geist in Wahrheit vermöchte, eine schlechthin neue Reihe von Ursachen im Weltzusammenhange zu beginnen, wenn von jedem derselben aus ein Unvorhergesehenes und Grundloses, kurz ein Zufälliges, der geordneten Verkettung der Welt wahrhaft neuschöpferisch eingefügt zu werden vermöchte: so wäre nicht nur der Begriff der

*) Aehnliche Vergleiche und eine vollständige Ausführung dieses Satzes bei Schopenhauer. Vgl. Bd. I. § 154.

Welteinheit aufgehoben, sondern wir hätten uns bei dieser Annahme zugleich mit der unabweislichen Thatsache einer gesetzlichen Ordnung auch aller geistigen Erscheinungen in Widerspruch gesetzt. Von dieser Seite her haben daher die Deterministen, von der Partei des Naturalismus wie des Theismus, gleicherweise gegen die Freiheit menschlicher Handlungen sich erklärt. Freiheit, zufolge deren Etwas „ebensogut geschehen als nicht geschehen kann,“*) ist nichts mehr als grundlose Willkür und dem Zufall völlig gleichzustellen. Weil Zufall jedoch ebenso dem Denkgesetze der Ursachlichkeit widerspricht, als er mit der ganzen Welterscheinung unverträglich ist, so kann es keine freien, d. h. den Charakter der Zufälligkeit tragenden Handlungen geben. Desshallb — dies ist die entgegengesetzte, ebenso übereilte Folgerung deterministischer Lehre — giebt es überhaupt nur in der Welt eine durch äussere Nothwendigkeit verkettete Abfolge von Begebenheiten, bestimmt durch streng determinirenden Zwang, in welchem weder innerhalb der Natur ein Zufall, noch für die Welt des Bewusstseins eine Unterbrechung dieser Kette durch freie Handlungen übrig bleibt. In der Ausführung kann dieser Determinismus selbst wieder einen doppelten Charakter annehmen, indem er entweder theistisch den absolut determinirenden Grund in einem Wesen von höchster Intelligenz und Weisheit findet, oder indem er naturalistisch ein blindes Gesetz, eine vernunftlose Verkettung des Fatums als die höchste Ursache gelten lässt: — eigentlicher Fatalismus. Ersterer Ansicht zeigt sich, neben Schleiermacher, insbesondere Romang zugethan; die ältern und neuern atheistischen Lehren bekennen sich zu letzterm, — im Wesentlichen auch Schopenhauer. Für Hegel ist die ganze Alternative eigentlich nicht vorhanden. Von der Einen Seite kann mit Recht gesagt werden, dass kein Philosoph gründlicher jeden Gedanken eines äusserlich determinirenden Zwanges widerlegt habe, als er,

*) So wird der Charakter der freien Handlungen im Wesentlichen auch noch von R. Rothe bestimmt (Theol. Ethik I. S. 175) und von den dort angeführten Schriftstellern.

durch sein Princip der unendlichen Negativität; von der andern Seite kommt dies jedoch dem Einzelgeist nicht zu Gute, der bloss substanzloses Moment ist in der allgemeinen Vernunft. Hegel kennt nur eine Freiheit in abstracto, eben den im Einzelnen wirkenden allgemeinen Willen, nicht freie Individuen; die Wahrheit des Einzelnen ist ihm nur das Allgemeine. Desshalb existirt auch für ihn gar nicht die Frage, wie sich die Freiheit des Einzelnen mit dem Begriffe des Weltganzen ausgleichen lasse: für ihn waltet in jenem, wie in diesem, nur dieselbe und gleiche unendliche Negativität des Weltgeistes, der frei zu unterschiedenen Momenten sich bestimmend, die mit dem Scheine der Selbstständigkeit gesetzt sind, sie damit zu nothwendigen Momenten dieses Processes herabsetzt.*)

Anders bei uns, weil uns der Genius, der persönliche Mittelpunkt des Geistes, das eigentlich Individualisirende ist. Für uns tritt daher die Frage nach der individuellen Freiheit des Willens in ihrer ganzen Kraft wieder hervor: sie lässt sich auf allgemeine Weise nur lösen, indem gezeigt wird, dass zwischen Zufall und äusserlich verkettender Nothwendigkeit der wahre Begriff der Nothwendigkeit und mit ihm der Freiheit mitten inne stehe.

III. Jedes Wirkliche, somit auch das durch freie That, wird in seiner factischen Gegebenheit zunächst als ein für sich bestehendes gefasst, abgelöst ebenso von der Beziehung zu seinem innern Wesen, wie von dem Zusammenhange mit dem andern Wirklichen, aus welchen beiden Elementen erst ein Factum vollständig erklärt, d. h. begründet werden kann. So ist es zwar dies Bestimmte; aber statt dessen scheint es auch ein unbestimmbar Anderes sein zu können; — es ist zufällig. Dieser Begriff entsteht daher nur, indem man das Wirkliche vereinzelt auffasst, herausreisst aus dem doppelten Zusammenhange, aus welchem es hervorgeht, überhaupt bei dem Scheine seiner Unmittelbarkeit stehen bleibt. Und widerlegt wird jener

*) Hegels Encyklopädie, 3. Ausg., § 149, § 157—159; besonders die Anmerkung zum letzten §.

Begriff, indem man denkend über den Schein der Unmittelbarkeit hinausgeht und jenes doppelten Zusammenhanges inne wird, dessen Gepräge jedes Wirkliche trägt.

a) Kein Wirkliches ist beziehungslos, abgelöst von dem Zusammenhange mit allem Andern und von der Abhängigkeit, die daraus hervorgeht. Und so hebt sich zunächst in diesem Betrachte der Begriff der Zufälligkeit auf. Jedes Einzelne ist vielmehr in Abhängigkeit von seinem Vorhergehenden zu denken. Es folgt aus einem andern Einzelnen, ist nothwendig bedingt durch dasselbe, und wirkt ebenso seinerseits bedingend auf alles Künftige fort. So ergiebt sich der Begriff einer unendlichen Reihe und bedingenden Verkettung von Einzelheiten, in welcher jedes ein nothwendiges Glied des Ganzen ist, in dem ebenso Zufall wie Willkür ausgeschlossen ist. Dies die gewöhnliche, auch in der Philosophie verbreitetste Auffassung der Nothwendigkeit und die gebräuchlichste Widerlegung der Freiheit. Wir nennen dieselbe die äussere Nothwendigkeit.

b) Aber übersehen wird hierbei, dass in den Veränderungen jedes Wirklichen nicht bloss jene äusserliche Verkettung, sondern sein inneres Wesen sich darstellt. In jedem Wirklichen, dem geringfügigsten, wie dem inhaltreichsten, offenbart sich ein Doppeltes in tiefster Verflechtung: die innerliche Urbestimmtheit, welche in jedem gegebenen Falle nur auf eine ihr selber gemässe Weise, durchaus so und nicht anders, sich äussern kann, — wir nennen es die innere Nothwendigkeit oder den Grund — und der äusserlich bedingende Zusammenhang, innerhalb dessen jene Urbestimmtheit sich darstellt oder ihr inneres Wesen vollzieht. Jedes Einzelne ist daher das gemeinsame Product aus der innern Nothwendigkeit, die in seiner Urbestimmtheit gründet, und aus den äussern Bedingungen, in welchen diese hervortritt; in beiderlei Hinsicht also ist der Zufall abzuweisen: das Wirkliche ist weder als grundlos noch als beziehungslos zu denken. Aber in Dem, was wir innere Nothwendigkeit nannten, werden wir sogleich den Quell einer Freiheit entdecken, welche ebenso weit über Zufall oder grundlose Willkür, wie über bloss determinirende Verkettung hinausliegt.

c) Dem Bisherigen zufolge verwirklicht und verändert sich jedes reale Wesen nur seiner Urbestimmtheit (Individualität) gemäss; in allen Erscheinungsweisen stellt sich nur seine Individualität nach irgend einer Seite (Möglichkeit) dar; aber je reicher ein Wesen an innern Möglichkeiten ist, desto umfassender ist auch die Möglichkeit für dasselbe, sich so oder anders zu äussern im gegebenen Verhältniss, ohne dass hier dem Zufall ein Spielraum bliebe.

Jede Aeusserungsweise eines realen Wesens entspricht jedoch einem von Aussen es bestimmenden Reize. So nennen wir für den gegenwärtigen Zusammenhang Alles, was als äusserlich Bestimmendes für ein selbstständiges Weltwesen gedacht werden muss: es ist, was man äussere Ursache im weitesten Sinne nennen kann, welche wir als „Reiz" (im weitesten Sinne) nur desshalb bezeichnen, weil in dem realen Wesen, auf welches sie wirkt, schon eine innere Urbeziehung, Verwandtschaft und dergleichen angenommen werden muss, um jenes Wechselverhältniss zu erklären. Aber jeder Reiz wird vom Weltwesen selbstständig angeeignet und ruft eine ebenso selbstständige Gegenwirkung hervor. Es giebt nirgends im Ganzen der Welt und in keinem einzelnen Falle eine bloss äusserliche Bewirkung, einen äusserlich verkettenden und determinirenden Zwang, sondern Alles, was da wird und sich verändert, geht hervor aus der Vereinigung des Reizes und selbstständiger Gegenwirkung. Hiermit ist einestheils die grundlose Zufälligkeit der Ereignisse und Handlungen (darin also auch der falsche Begriff der Freiheit, § 19, I.,) widerlegt, anderntheils der Begriff einer fatalistisch verkettenden (bloss äussern) Nothwendigkeit völlig aufgehoben: die realen Wesen bestimmen sich, in Folge des sie treffenden Reizes, in ihren Veränderungen aus sich selbst, gemäss ihrer Individualität.

IV. Darin liegt sogleich eine weitere Bestimmung für den Begriff der innern Nothwendigkeit und die eigentlich entscheidende für das Wesen der Freiheit. Jedes reale Wesen enthält einen Umfang verschiedener Möglichkeiten oder Aeusserungsweisen (III. c.), deren Bereich die feste unüberschreitbare Gränze seiner

Individualität, seine innere Nothwendigkeit bildet. Innerhalb dieser Nothwendigkeit jedoch wirkt es sich selbst bestimmend oder dem Reize Gegenwirkung entgegenhaltend, während alles ausserhalb dieses Bereiches Fallende nicht vorhanden ist für dasselbe. (Es ist der wichtige Begriff Desjenigen, was Spinosa agere ex natura sua nannte und worin er — dem Principe nach mit Recht — schon den ganzen Begriff der Freiheit sah.) Je grösser nun die Vollkommenheit des Weltwesens, desto grösser ist der Umfang dieser Möglichkeiten in ihm, d. h. desto vielgestaltiger sind die Aeusserungsweisen desselben, welche, ohne grundlos zu sein — denn sie stammen ja aus der „Natur" desselben — dennoch dem determinirenden Zwange, der äussern Nothwendigkeit (III. a.) schlechthin entnommen sind, und daher der durchaus selbstständigen (unberechenbaren, nicht vorherzusehenden) Eigenentscheidung des realen Wesens angehören. (Ob der aufgescheuchte Vogel rechts- oder linkshin fliegt, ist durchaus nur Act seiner Selbstbestimmung, nicht einer äussern Determination, wie das Davonfliegen selbst. Für unser Erkennen freilich ist es Zufall, weil es sich nicht, wie sein Auffliegen überhaupt, voraussehen lässt; aber es ist nicht grundlos oder zufällig, weil es aus einer Reihe innerlicher, wiewohl — selbst beim Menschen — bewusstloser Motivationen hervorgeht, weil auch darin, wiewohl auf höchst vermittelte Weise, seine Eigenthümlichkeit sich darstellt.)

So giebt es an sich weder Zufall, noch grundlose Willkür, wohl aber in jedem realen Wesen eine Innerlichkeit der Selbstbestimmung, welche zugleich das von Aussen Unberechenbare ist. Davon trägt auch jedes Weltwesen das äussere Gepräge: keines ist blosser Ausdruck der Regel und des Gesetzes, sondern ein individualisirender Ueberschuss, eine niemals in blosse Rationalität aufzulösende Eigenheit überschreitet die an sich scharfgezogene Gränze seines Begriffes und befreit die Schöpfung von aller Monotonie und abstracten Regelmässigkeit. Am Geringsten ist der Umfang dieses beiherspielenden Elementes im Gebiete des bloss Mechanischen und Physikalischen; entschieden tritt es hervor in der Welt des Organischen, wo Unregelmässigkeit, Indivi-

dualisirung, daher sogar Misbildung — die Möglichkeit eines Nichtseinsollenden — seine stete Mitbestimmung ist. Am Höchsten und Weitesten endlich tritt im Gebiete des Geistes, des reichsten und im grössten Bereiche der Möglichkeiten sich bewegenden Wesens, der Umfang seiner Selbstbestimmung hervor.

§ 20.

Und hiermit eröffnet sich der eigentliche Boden menschlicher Freiheit, welche nur die höchste und vollkommenste Spitze des Princips der Eigenheit ist, das schlechthin an allen Weltwesen in irgend einem Grade hervortritt. Nur in diesem universalen Zusammenhange ist die menschliche Freiheit ein verständliches Glied des Weltganzen; so aber ist sie es wirklich, und man könnte sagen, dass es der höchste Weltwiderspruch wäre, das vollkommenste endliche Wesen, den Geist, nicht als frei zu setzen, da ein Analogon dieser Eigenschaft bis zu den unvollkommensten Wesen hinabreicht.

I. Der Mensch ist frei, heisst jedoch in dem hier abgeleiteten Sinne vorläufig nur: er bestimmt sich erkennend, fühlend, wollend seiner innern Natur gemäss; alle seine Geisteshandlungen (dies Wort zunächst im weitesten Sinne gefasst) tragen durchaus das Gepräge seiner Individualität. Keine derselben ist daher grundlos oder zufällig, sondern genau bestimmt und innerlich nothwendig, wiewohl nach keiner allgemeinen Regel zu begreifen oder durch bloss äussere Determination zu erklären. Hiermit erhalten wir aber wiederum nur einen allgemeinen Begriff, welcher noch keinesweges Dem entspricht, was wir Freiheit des Willens, noch weniger Dem, was wir moralische Freiheit nennen können.

Dennoch liegen beide Begriffe als Ziel auf dem hier eingeschlagenen Wege. Zuerst ist nämlich das Gebiet abzusondern, welches den Willen als solchen begränzt im Unterschiede von der erkennenden und von der fühlenden Thätigkeit. Denn auch diese sind in gleichem Sinne frei, wie jener, weil sie insgesammt nur Ausdruck der innerlich selbstständigen, sich aus sich bestimmenden Eigenthümlichkeit des Geistwesens sind. Desswegen sind

jedoch die Handlungen des Willens (eben die, welche man gemeinhin als „freie“ bezeichnet,) gleichfalls nur nothwendiger Ausdruck des Wollenden, der seine Individualität, seinen „Charakter“, unwiderruflich ihnen aufdrückt. Und so bleibt es dabei (§ 19, I.): — die einzelne Handlung ist nothwendig, der Wollende dagegen frei, d. h. in seiner Entscheidung unabhängig von jeder bloss äussern Determination.

II. Hier aber könnte gefragt werden, ob mit dieser letztern Bestimmung allein der Begriff der Freiheit schon vollständig erreicht sei? Denn ohne Zweifel gehört dazu nicht nur die Abwesenheit jeder äusserlich zwingenden Determination, sondern innerhalb des eigenen Wesens eine Wahl des Wollenden zwischen verschiedenen Möglichkeiten. Was heisst indess Wahl, was bedeutet überhaupt Wahlfreiheit? Zuvörderst setzt sie das deutliche Bewusstsein der verschiedenen Fälle der Wahl voraus, sodann aber auch mit diesem Bewusstsein das Gefühl der Neigung für den einen, der Abneigung für den andern Fall. Das Bewusstsein ist es also nicht, was da entscheidet, sondern was nur Kunde nimmt von der aus der Tiefe des wollenden Subjects hervorgehenden Entscheidung. Dieser Umstand ist wichtig und meist übersehen worden von den Vertheidigern des Freiheitsbegriffes. Nur um desswillen ist das aequilibrium arbitrii eine blosse Fiction — was man freilich längst eingesehen hat, ohne jedoch des eigentlich zutreffenden Grundes dafür sich überall bewusst zu werden, — weil hier der Mensch so vorgestellt wird, als wenn er sich nur durch Denken entscheide, nicht nach dem in's Denken nur aufgenommenen, aber ihm vorangehenden Gefühle, welches, sogleich entschieden, zum Einen hin-, vom Andern hinwegdrängt. Nach der Natur der Sache vielmehr ist jede Handlung, mithin auch die Entscheidung, aus der sie hervorgeht, weder ein Zufälliges, noch entsteht sie aus der Willkür eines grundlos sich entscheidenden Denkens, sondern sie ist Effect entschiedener Neigung, mag die letztere auch, in den entwickeltern Zuständen des Selbstbewusstseins, durch das Denken vermittelt oder anerkannt werden. Dasselbe lehrt das Zeugniss unsers Bewusstseins: im wirklichen Wollen und Handeln wissen

wir gar nichts von einem Schwanken zwischen gleichgewichtigen Möglichkeiten (oder, wenn ein solches vorhanden, so sind es nicht Begriffe, sondern Neigungen, die mit einander streiten). Vielmehr darin gerade haben wir das befriedigende Gefühl unserer Freiheit (Selbstbestimmung), dass wir nach der Neigung uns entschieden haben; und Freiheit, von hier aus betrachtet, ist das Vermögen, seiner Neigung, oder, wenn die Neigungen und Motivationen streiten, der stärkern, dauernden Neigung zu folgen.

III. So bleibt es abermals dabei: nicht nur die äusserliche Handlung, auch die innere Entscheidung kann im gegebenen Falle keine andere sein, als wie sie wirklich erfolgt. Die Möglichkeit des andern Falls ist im wollenden Subjecte zwar da, aber sie schwebt, wie eine unbenutzte oder abgewiesene, unfruchtbare Möglichkeit, bloss dem Bewusstsein vor. Die Neigung ist das Entscheidende, aber in dieser spiegelt sich wiederum nur die Eigenthümlichkeit, der „Charakter", des Wollenden ab. Und hier kommen wir endlich an den tiefsten Quell der Frage zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, welche sich jetzt in den bestimmtern Ausdruck einer Wahlfreiheit oder Nichtwahlfreiheit eingegränzt hat.

§ 21.

Fassen wir nämlich den Begriff des Charakters selbst als etwas Abstractes, Fertiges, keiner Entwicklung und Selbstbildung Fähiges, als einen einfachen und unveränderlichen Willen: so findet zwar Freiheit oder Selbstbestimmung statt, aber die Wahlfreiheit ist aufgehoben, weil jener Wille allerdings aus sich selbst, aber immer nur auf dieselbe unveränderliche Weise sich bestimmen kann. Dies ist ein höherer, aber nicht minder entschiedener Determinismus, wie der vorher beleuchtete, da er die Bildsamkeit des Charakters läugnet und daher auch consequenter Weise die Zurechnungsfähigkeit läugnen muss.*)

*) Dies ist Schopenhauers Lehre, welcher den Charakter des Menschen als „die speciell und individuell bestimmte Beschaffenheit des Willens" bezeichnet, welche „von der Geburt an unveränderlich sei." Desshalb bekennt er sich auch mit Entschiedenheit zu jenem Determinismus, den wir schildern. Aber schon in der Kritik seiner Lehre (Bd. I. § 115) haben wir das Ungenügende desselben aufgewiesen.

Aber jene Vorstellung eben von der Einfachheit des Charakters und von seiner Unveränderlichkeit ist das Unwahre, ebenso Begriffs- als Erfahrungswidrige dieser Lehre. Der Wille, als reiner Selbstbestimmungsact des Subjectes, ist freilich ein einfacher und in allen Acten formell mit sich identischer. Aber so gewiss ihm überhaupt Motivationen zu Grunde liegen, erfüllt er sich mit dem ganzen ursprünglichen und erworbenen Inhalte derselben, durch welchen hindurch er sich entscheidet und in Handlung setzt, indem er zugleich jedoch bei diesem Reichthum seines Innern in jedem einzelnen Falle zwischen verschiedenen Möglichkeiten zu entscheiden hat. Wie der Wille sich entscheide, hängt zunächst daher von der Stärke der Motivation ab, wobei sehr viele Ursachen zusammenwirken, die insgesammt jedoch ihren letzten Halt und ihre Grundbestimmung darin finden, wie weit überhaupt der Charakter sich entwickelt hat und in einer bleibenden Gestalt des Willens erstarkt ist. (Die Motivation zu einem Vergehen z. B. kann für den von Selbstbeherrschung noch ungeordneten Willen des Naturells unwiderstehlich sein, während sie an dem besonnenen oder an dem sittlichen Charakter als flüchtige Versuchung ohnmächtig abgleitet.) Das ist eben der Mangel der Theorie, welche wir hier bekämpfen, dass sie zwei Begriffe zusammenfallen lässt, welche genau auseinander zu halten sind. Sie betrachtet den menschlichen Charakter in seiner factischen Wirklichkeit als etwas Fertiges und Unveränderliches, während er zwar seiner Grundanlage nach ein urbestimmter, scharf individualisirter und in seinen Fähigkeiten genau abgegränzter ist, in seiner Wirklichkeit aber höchst bildsam sich erweist, und wenn auch oft nur unwillkürlich, sich unablässig verändert und fortbestimmt.

Nichts Anderes meint auch das allgemeine Bewusstsein, wenn es uns Zurechnungsfähigkeit für unsere Handlungen beilegt: diese wichtige ethische Thatsache ist nur richtiger zu verstehen, als gewöhnlich geschieht. Nicht eigentlich die Handlung in ihrer nackten Einzelnheit verurtheilt man — hat man sie doch bei dem bösen oder bei dem schwachen, verführbaren Willen

vielleicht sogar voraussehen können — sondern dem Charakter, aus dem sie hervorgegangen, misst man die Schuld zu, und zwar gerade desshalb, weil er sich nicht auf die rechte Weise gebildet, weil er in der rohen Natürlichkeit verblieben oder in lasterhafte Entartung gerathen sei, während die unaustilgbare Bildsamkeit seines Willens, und zwar nach einem innern Gesetze (nach den ethischen Ideen), als das von selbst Sichverstehende und gar nicht Zubezweifelnde stillschweigend vorausgesetzt wird. Aus gleichem Grunde wird auch dieselbe Handlung bei Andern anders beurtheilt, weil nicht in die Beschaffenheit der Handlung selbst, sondern in das Verhältniss derselben zum Charakter, aus dem sie hervorgeht, das eigentlich Schuldbare oder Entschuldigende gesetzt wird. Dem Ungebildeten, Rohen, vergiebt man leichter eine Handlung, welche dem Gebildeten, für ethische Motivation Zugänglichen, schwer zu vergeben ist. In jenem wie in diesem Falle trifft also die Zurechnung den ganzen Charakter, nicht die einzelne Handlung, und wessen sie ihn anklagt, ist wiederum nicht die Thatsache, dass er im gegebenen Falle also sich äussert, sondern dass er der also ungebildete, der ethischen Motive unbewusste Wille geblieben ist. Wahlfreiheit heisst daher in ihrem tiefsten und gründlichsten Sinne nicht mehr das Vermögen, bei der einzelnen Handlung ebensogut nach der einen, wie nach der andern Motivation sich entscheiden zu können, — ein Fall, der praktisch, wie wir gezeigt haben, niemals eintritt — sondern das umfassendere Vermögen, seinen Willen zu bilden oder nicht, die rohe Unmittelbarkeit und die natürlichen Triebe desselben durch ein höheres Wollen zu beherrschen oder auch nicht. Dies liegt recht eigentlich und ausschliesslich in unserer Wahl, weil jene Willensbildung nur aus Selbstthat hervorgehen kann, wie wir uns dessen auch auf's Ausdrücklichste bewusst sind. Und in dies Gebiet der Wahlfreiheit fällt auch die eigentliche Zurechnung.

Wenn wir demnach alles Bisherige zusammenfassen: so ist Selbstbestimmung (Freiheit) eine durchaus allgemeine Eigenschaft, welche im oben bezeichneten Sinne (§ 19, IV.) noch unter den Menschen hinabreicht in die niedern Weltwesen; aber

zugleich eine solche, die im Menschen der mannigfachsten Abstufung und Entwicklung fähig ist. Sie beginnt von den ersten Regungen wechselnd hervortretender Triebe, wie im Kinde oder im rohen Sinnenmenschen — welchen Standpunkt wir den der Willkür nennen können, weil noch keine denkende Zwecksetzung und deren Folgerichtigkeit darin gefunden wird — und erhebt sich zur Stufe, wo ein durch Denken vermitteltes Motiv, eine freie Zwecksetzung über den Willen entscheidet, oder bis zur noch höhern, wo ein Allgemeines, zugleich mit dem Bewusstsein dieser Allgemeinheit (Gründe der Gerechtigkeit, der Sittlichkeit u. s. w.), unsere Handlungen leitet. Auf allen diesen Stufen ist das wollende Subject frei, d. h. aus sich selbst sich bestimmend, aber nach sehr verschiedenem Grade der Intensität und Extensität, so wie nach verschiedenem Umfange der überwundenen und durchschrittenen Möglichkeiten. Am beschränktesten ist diese Freiheit im Sinnenmenschen, wo der Wille nur der wechselnde Ausdruck des Triebes ist. In dem durch Denken und freie Zwecksetzung vermittelten Willen sind alle untergeordneten sinnlichen Triebe noch gegenwärtig, aber er hat ihre unmittelbar wirkenden Motivationen überstiegen, sie liegen hinter ihm im Abgrunde seiner überwundenen blossen Natürlichkeit. Im Sittlichen vollends sind auch die selbstsüchtigen Zwecksetzungen des Willens überwunden, d. h. zu blossen Möglichkeiten in seinem Bewusstsein herabgesetzt. Damit ist endlich die Freiheit ihrem Begriffe gleich geworden; sie ist die höchste, umfassendste, weil sie ihrer formellen Möglichkeit nach alle rückwärtsliegenden Stufen mit umspannt, und weil sie realer Weise nur aus den höchsten Motivationen, aus denen des allgemein oder objectiv Guten, ihre Entscheidung schöpft.

Desshalb kann der Beweis von der Freiheit des Willens vollständig nur geführt werden, indem das wollende Subject durch alle Stufen der Entwicklung hindurchbegleitet wird, welche vom untersten Keime der Freiheit an bis zu ihrer höchsten und reifsten Gestalt, zugleich bis zu ihrer intensivsten Stärke und Selbstgewissheit, der sittlichen Freiheit, vom Subjecte durchmessen werden. Die ganze folgende Abhandlung vom

Naturell und vom Charakter ist daher nur eine fortgesetzte Durchführung dieses Beweises; zugleich wird sie aber auch eine Begründung der ethischen Willensbestimmungen, indem die Genesis des sittlichen Willens durch alle seine vorausgehenden Stufen und Vorbedingungen nachgewiesen wird.

Dritter Abschnitt.

Der Wille auf der Stufe des Naturells.

§ 22.

Begriff des Naturells.

Dieser Begriff, in dem Sinne, wie wir ihn fassen, darf als Voraussetzung aus der Psychologie hier aufgenommen werden, sofern wir überhaupt ein psychologisch Nachweisbares, im allgemeinen Bewusstsein Vorhandenes, damit bezeichnen. Wir nennen Naturell die ursprüngliche, in jedem Subjecte verschieden individualisirte Anlage zum Erregtwerden gewisser Gefühle und ihnen entsprechender Triebe. (Ein Individuum unterscheidet sich vom andern schon ursprünglich — angeborener oder natürlicher Weise — durch stärkeres oder schwächeres Wohlwollen, stärker oder schwächer hervortretende Selbstliebe, durch leichtere Erregbarkeit des Rechtssinnes, des Mitgefühls oder dergleichen; und es ist von genauen Menschenbeobachtern schon längst bemerkt worden, dass selbst in der Stärke oder Schwäche, wie jene Gefühle in uns laut werden, etwas Unwillkürliches oder Ursprüngliches liege, welches durch Reflexion und bewussten Vorsatz weder gesteigert noch vermindert werden könne.)

I. Diese doppelseitige, aus dem Gefühle in den Trieb unmittelbar umschlagende und zwischen beiden schwebende Grundanlage des Gemüths macht den specifischen Unterschied des Naturells vom Charakter aus, als der freien und bewusst geistigen Form des Gemüths und Willens. Im Naturell geht die Gefühlserregung unmittelbar in den Trieb über, welcher nun ebenso unmittelbar, „unwillkürlich“, in Wirkung

tritt. Der Wille des Naturells ist der aus dem Triebe. Im Wollen des Charakters tritt ein Glied mehr dazwischen: der Moment des Denkens oder der Beurtheilung, — des Billigens oder Misbilligens des vom Triebe Begehrten oder Verabscheuten — nach einem allgemeinen Maassstabe, der übrigens noch keinesweges ein sittlicher zu sein braucht. Oder auch es wird im „Charakter", statt jedes Triebes, ein Zweckbegriff zum Inhalte des Willens und zum Motive des Handelns erhoben; der Trieb ist das Beiherspielende im Willen des „Charakters", dessen Kraft jenen zu etwas Ueberwundenem herabgesetzt hat.

Aus demselben Grunde kann auf der Stufe des Naturells der Unterschied von (sittlich) Gut und Böse in seiner Eigentlichkeit noch nicht hervortreten; vielmehr ist das Naturell in seiner bloss unmittelbaren Anlage zu gewissen Gefühlen und Trieben weder gut noch böse, sondern es ist nur „ethisirbar", d. h. in die Form des Charakters zu erheben, worin sich die Frage nach der sittlichen Beschaffenheit des Subjectes erst definitiv entscheidet.

II. Das Naturell, nach seinem Inhalte betrachtet, umfasst Alles, was auf ursprüngliche Weise im Bewusstsein niedergelegt ist, sofern es zugleich stark genug empfunden wird, um als Trieb aufzutreten und den Willen anzuregen. Alles sinnlich Unmittelbare, wie geistig Ursprüngliche ist daher gleicher Weise im Naturell gesetzt; es präexistirt in ihm unter der Gestalt des Gefühles und Triebes. Desswegen ist es bei jedem Subjecte verschieden individualisirt: es ist sein „Genius" in der Gestalt des halbbewussten Gefühls und des Naturwillens. Ebenso geistige Anlagen und Triebe (Gefühl und Trieb des Schönen, des Sittlichen, der Frömmigkeit) als sinnliche (Gefühl und Trieb der Selbstigkeit in allen vielgestaltigen Regungen) wirken neben und durch einander. Das Gute, Gestattete, ja Hervorzubildende, wie das Schlimme, ethisch Auszurottende sind in dieser ungeordneten Unmittelbarkeit des Naturells in einander geschlungen. Desshalb kann mit gleicher Wahrheit gesagt werden: der Mensch sei „von Natur" (auf der Stufe des Naturells) gut, d. h. die Substanz des Geistes und der Ideen liegt in ihm und macht sich

auf unmittelbare Weise, nach Jedes Individualität stärker oder schwächer, geltend; — als: er sei böse von Natur, das Selbstische, für sich Nichtseinsollende, trete ebenso unmittelbar an ihm in Kraft. Im Naturell als solchem liegt daher die unentschiedene Möglichkeit zu Beidem, die stets erregbare Selbstsucht (Kants „radicales Böse"), wie die ebenso unwillkürlich sich äussernden ethischen Regungen. Erst auf der Stufe des Charakters entscheidet sich dieser Kampf und Wechsel: hier tritt eine bleibende Zwecksetzung in den Willen ein; von welcher Grundbeschaffenheit diese sei, darin liegt die ethische Krisis des Charakters zwischen dem Guten und Bösen. Aber ebenso folgt daraus, dass das Naturell als solches niemals absolut böse, den ursprünglichen ethischen Regungen verschlossen sein könne: es ist schlechthin ethisirbar.

III. Was vom Einzelsubject gilt, das tritt gleicher Weise an der Collectivexistenz der Einzelnen hervor, so gewiss die Einzelsubjecte in unwillkürlicher Wechselergänzung mit einander stets ein gemeinschaftliches Bewusstsein produciren und zugleich sich in ein schon gegebenes eingetaucht finden (vgl. § 9, I. II.): dies lässt sich von dem Geiste eines ganzen Jahrhunderts oder Volkes an, bis auf die gemeinsamen Stimmungen einer Partei oder einer gesellschaftlichen Coterie herab, gleichmässig verfolgen. Und so ist der Begriff des Naturells, in allen seinen Eigenschaften und Nebenbestimmungen, keineswegs bloss auf den Einzelnen zu beschränken, sondern an den ethischen Gesammtzuständen der Völker oder einzelner Gemeinschaften, an den Culturstandpunkten der Geschichte, an einzelnen Bildungsrichtungen, an Kunst- und Wissenschaftsformen muss er sich nicht minder geltend machen. Sogar was sich im Folgenden von den Trieben des Naturells ergeben wird, das kann auch, mit einer sehr deutlich erkennbaren Analogie, auf jene Collectivexistenzen angewendet werden. Noch mehr ist zu sagen, dass, wie der Anfang und die unmittelbare Selbstgegebenheit des Einzelsubjectes lediglich sein Naturell sei, das Gleiche von den Anfängen aller ethischen Gemeinschaften gelten müsse, deren unmittelbare Form nur eben die des Naturells sein könne, mit der nämlichen Bestimmung, sich in die

Form des Charakters zu erheben. Und wenn wir im Vorhergehenden (§ 4, 5) noch das Ziel des ganzen ethischen Processes abstracter dahin bezeichneten, dass das Menschengeschlecht sich zur Menschheit, zur bewussten Einheit und Harmonie zu erheben habe, so wird dies hier, psychologisch entwickelter, so auszudrücken sein: dass der ganze ethische Process der Weltgeschichte nur darin bestehe, die Erhebung des Menschengeschlechts vom Naturell auf die Stufe des Charakters in allen Formen der Gemeinschaft durchzuführen.

Desshalb wird auch im Folgenden (in der „Güterlehre") bei jeder Form ethischer Gemeinschaft ihre Naturgestalt, der irgend ein unmittelbarer Trieb zur Seite steht, aufgewiesen und diese zur freien Gestalt des Charakters übergeführt werden müssen.

§ 23.

Die Triebe des Naturells.

Jeder Trieb ist auf ein durchaus Begränztes, Individuelles gerichtet: er will nicht überhaupt, sondern etwas genau Bestimmtes, mit dessen Erreichung er erlischt. Wir sind hier daher im Gebiete des Nichtallgemeinen, zugleich durchaus Wechselnden und Unstäten. Dennoch ist die Mannigfaltigkeit der Triebe, welche im Naturell durcheinander wirken (§ 22, II.), keineswegs eine zufällige: sie entspringen aus der sinnlich-geistigen Menschennatur, sind in Jedem nach ihren Grundzügen daher die gleichen. Aus gleichem Grunde wirken, entstehen und vergehen sie in Allen auf die nämliche Weise und rufen dieselben Folgen im Bewusstsein hervor; sie sind streng gesetzlich ablaufende, daher durch die Wissenschaft zu erschöpfende Erscheinungen.

I. Jeder befriedigte Trieb ist vom Gefühle der Lust begleitet. Lust bedeutet hier das ganz allgemeine Gefühl der Angemessenheit und (relativen) Vollkommenheit des jeweiligen Zustandes. — Desshalb ist die Lustbefriedigung doppelter Art: theils die blosse Befriedigung eines Mangels, Bedürfnisses,

welches von Aussen erregt wird. Dies ist Wiederherstellung in den natürlichen Zustand, Sättigung, worin der Rückfall in das wiedererwachende Bedürfniss und so der endlose Wechsel von Lust und Unlust mitgesetzt ist. Hier ist gar nicht die Stätte dauernder Lust.

Theils geht die Lust, unabhängig bleibend von einem aussenher zu befriedigenden Bedürfnisse, aus befriedigter Thätigkeit hervor und hat so im selbstständigen, von jedem Aeussern unabhängigen Wesen des Subjectes ihre Quelle. Hierher gehört zunächst jede durch einen geistigen Trieb und dessen Befriedigung genährte Lust, die desto intensiver und dauernder ist, je freier, bewusster die Thätigkeit sich ausbildet und je ungehinderter von Aussen sie sich ausbreiten kann. Sodann aber erhebt sich diese Lust auch über das blosse Naturell in den Charakter: sie ist die einzige der Form des Charakters angemessene, an sich dauernde und unvergängliche; denn sie entspringt aus bewusster Zweckthätigkeit, die sich stets durch sich selbst befriedigt.

II. Demnach ist Lust in dieser allgemeinen Bedeutung, als Gefühl befriedigter Thätigkeit, überhaupt innerer, aber in That sich objectivirender Vollkommenheit, nicht bloss der sinnlichen Natur, sondern auch dem geistigen Wesen des Menschen angemessen. Sie ist ganz allgemein die unmittelbare Begleiterin jeder thätigen Vollkommenheit (Tüchtigkeit, „Tugend"), welche dem innern Zwecke unsers Daseins entspricht, und enthält nur das stete, aus sich selber sich anfachende Gefühl dieser Vollkommenheit. Intensive und dauernde, möglichst dem Wechsel und der Störung entzogene Lust nennen wir aber Glückseligkeit, welche mithin nur aus jenem Selbstgefühle innerer Vollkommenheit, Tugend, entspringen kann.

Hierdurch wird der alte (Kantische) Gegensatz zwischen Tugend und Glückseligkeit, als eine unpsychologische Fiction, gleich zu Anfang abgewiesen. Wie auf dem Standpunkte des Naturells Lust und kräftig volles Leben also sich durchdringen und unabtrennbar begleiten, dass wir gar nicht fragen können, ob man der Lust wegen lebe, oder des Lebens wegen die Lust suche:

so sind auch bei der Frage nach dem Verhältnisse von Tugend und Glückseligkeit beide Begriffe gar nicht in den Gegensatz zu stellen, ob man nach Tugend streben solle allein um ihrer selbst willen, ohne alle Rücksicht auf Glückseligkeit, oder ob darum, weil sie das Mittel der Glückseligkeit sei? Es ist schon ein schiefer Gesichtspunkt, beide in diese nur äussere, sogar zufällige Beziehung zu einander zu setzen, und auch im wirklichen Handeln oder in der praktischen Beurtheilung stellen wir uns nirgends diese Alternative, machen niemals mit Bewusstsein den einen oder den andern Begriff zum ausschliessenden Motive unsers Verhaltens. Die wahre, befestigte, zum Zustande unsers Geistes gewordene Tugend ist vielmehr im Selbstgefühl Glückseligkeit, dauernde, aus dem Gefühle der eignen Vollkommenheit schöpfende Lust, und umgekehrt: wenn die Glückseligkeit eine gesicherte sein soll, quellend aus dem eignen Wesen des Subjects, kann sie es nur durch das Bewusstsein der Tugend. Es ist aber nur der in jedem Wesen liegende, immanente Zweck desselben, dass es nach seiner Vollkommenheit, d. h. Tugend und Glückseligkeit, strebe, und ein ebenso schiefer Gedanke bleibt es daher, das Streben nach Glückseligkeit (nach der wahren, innern) ohne Weiteres für selbstsüchtig auszugeben. Wir können gar nicht umhin, nach „Glückseligkeit", innerer Vollendung unsers Daseins zu begehren, so gewiss eben diese nur das eigene Gesetz unsers Daseins ist.

Die Güter des Naturells.

§ 24.

Jeder dauernd befriedigte Trieb bringt einen Zustand im Subjecte hervor, der als eigenthümliches Gut empfunden werden muss: jede dauernde Hemmung desselben ein ebenso eigenthümliches Uebel. Jeder Trieb daher, dauernd befriedigt, mithin ein Gut erzeugend, kann für das einzelne Subject, nach der individuellen Neigung seines Naturells, die wesentlichste, höchste Befriedigung in sich schliessen, d. h. das ihm entsprechende Gut kann als das höchste empfunden werden. So entsteht, zunächst empirisch-psychologisch, der Begriff des

„höchsten Gutes“; und zugleich ist ersichtlich, wie auf diesem Standpunkte keinem der Triebe und Güter des Naturells ausschliesslich, sondern ihnen allen, neben und nach einander, das Prädicat des „höchsten“ Gutes beigelegt werden kann. Jedes Naturell strebt einem andern nach; oder auch, es wechselt selber darin nach seinen Stimmungen und Strebungen.

I. Die Untersuchung der Güter des Naturells bietet eine psychologische und eine ethische Seite: jene zeigt ihre Nothwendigkeit auf in der sinnlich geistigen Natur des Menschen; diese enthält die Nachweisung, wie sich jedes Gut des Naturells zum Systeme der ethischen Ideen verhalte und wie es durch ihre Einwirkung umgestaltet, „ethisirt“ werde. Es ist dies, was im Allgemeinen als Bildung, Erziehung bezeichnet werden kann, worin tiefer eine Versöhnung des Natürlichen mit dem Ethischen liegt, indem es zum Werkzeuglichen (Mittel) herabgesetzt wird; was von der Ausbildung des Leibes beginnt, der das unterste und unmittelbarste Werkzeug des Geistes ist, und in der Vollendung des sittlichen Willens, als Versöhnung von Pflicht und Trieb, seinen höchsten Ausdruck findet. Diese allgemeine Ethisirbarkeit ist sodann von doppeltem Charakter: indem entweder die ethische Idee der Unmittelbarkeit des Triebes beschränkend entgegentritt; oder indem sie den Trieb von seiner Naturform befreit und ihn in's Geistige, Bewusste, zur Form des allgemeinen ethischen Zweckes erhebt. Dort ist die Versöhnung erreicht, indem die selbstständige Berechtigung eines Triebes verneint wird und an seine Stelle eine höhere geistige Zwecksetzung tritt; hier, indem zwar der Inhalt des Triebes bestätigt, aber die unfreie Form, das bloss Unwillkürliche seines Wirkens zur freien Einsicht und zum bewussten Vorsatze gesteigert wird.

II. Die Triebe des Naturells, von deren Betrachtung wir anheben müssen, bilden in ihrer Gesammtheit ebenso ein geschlossenes System und stehen im Verhältnisse wechselseitiger Ergänzung und innerer Steigerung, wie wir dies Verhältniss in den Grundrichtungen des Geistes und in seiner Gesammtentwicklung gefunden haben (§ 6.). Desshalb sind sie innerlich nothwen-

dig und keiner derselben wird irgend einem bewussten Subjecte völlig fehlen können. Keiner ist daher auch an sich böse zu nennen.

a) Das Subject fühlt am Unmittelbarsten seine Existenz als Einzel- und als geschlechtliches Individuum; ist daher getrieben, Sich, den Einzelnen wie die Gattung, zu erhalten: Selbsterhaltungstrieb in seiner doppelseitigen Erscheinung (§ 6, I.).

b) Das Subject fühlt sich in der ganzen Totalität seiner sinnlich geistigen Kräfte, als Person, den andern Persönlichkeiten gegenüber; ist daher getrieben, Sich, in Beziehuug auf Andere, als Person zu behaupten: Persönlichkeitstrieb in seinen mannigfachen Aeusserungen. Er ist es, an welchen die Rechtsidee am Unmittelbarsten sich anschliesst.

c) Aber zugleich fühlt sich das Subject durch dies Verhältniss in Gemeinschaft mit Andern versetzt, und ist getrieben, die darin liegende Ergänzung zu suchen: Geselligkeitstrieb.

Persönlichkeits- und Geselligkeitstrieb wirken stets mit einander und bestimmen sich gegenseitig. Nur das Gefühl der Persönlichkeit (individuellen Eigenthümlichkeit) wird zur Ergänzung durch Andere getrieben, und umgekehrt: der Ergänzungs-, Geselligkeitstrieb weckt in uns das (vielleicht schlummernde) Gefühl unserer Eigenthümlichkeit. Es macht sich in ihm mit ihren ersten dunkelsten Regungen die Idee der ergänzenden Gemeinschaft geltend; er ist der Heerd, auf welchem die eigentlich ethischen Regungen zu allererst sich entzünden können (§ 14.); weder Wohlwollen noch Ehrfurcht vermöchte empfunden zu werden, ausser auf der Grundlage des Geselligkeitstriebes.

d) Aus jenen beiden ergiebt sich ein mittlerer Trieb. Das Subject fasst seine Person nur in Bezug auf die Andern und seine Anerkennung durch sie: der Persönlichkeitstrieb befriedigt sich nur, sofern er dem Triebe der Gemeinschaft genügt. Das Subject misst den Werth seiner Persönlichkeit, also das Lustgefühl an sich selbst, an dem Maasstabe ab, wieviel sie im Urtheile Anderer gilt, und wird unwillkürlich getrieben, diesem Maasstabe zu

genügen: am Niedrigsten Gefallsucht, reflectirter Ehrtrieb. In ihm regt sich zuerst, was wir ethisch als Idee der Vervollkommnung bezeichneten (§ 15.). Der Ehrtrieb in seiner schon ethisirten Gestalt ist nur auf Hervorbildung der wahren, „vollkommnen" Persönlichkeit gerichtet.

e) Ebenso sind auch die eigentlichen Ideen in der Form des Triebes, dunkler oder bewusster, je nach der Eigenthümlichkeit des Naturells, jedem Subjecte gegenwärtig. Der theoretische Trieb, mag er sich bloss zur Neugier gestalten, der Kunsttrieb, mag er auch nur als Schmucklust erscheinen, der Gottinnigkeitstrieb, mag er sich auf niedrigste Weise nur in abergläubischer Götterfurcht genugthun, sie alle wirken unwillkürlich im Menschen, wie die beiden schon genannten ethischen Ideen. Sie insgesammt sind aber Dasjenige im Naturell, was eben von den Trieben des blossen Naturells zu befreien und statt des vergänglichen Inhalts derselben einen ewigen Antrieb dem Geiste einzupflanzen vermag.

III. In jenem verworrenen Durcheinanderwirken der Triebe kann noch keines einzelnen Befriedigung als eigentliches Gut empfunden werden, weil überhaupt kein dauernder Trieb aus dem Chaos hervortaucht. Im dumpfen naturgleichen Wechsel augenblicklicher Befriedigungen, ohne entschiedenen Genuss oder Schmerz, fliesst das Leben dahin; es ist die unterste Stufe menschlichen Bewusstseins: der un- oder ausserhistorische Standpunkt des Menschengeschlechts. Erst wenn ein einzelner Trieb, stärker hervortretend, die übrigen zurückdrängt, macht sich ein dauerndes Begehren geltend, und nun sind „Güter" gesetzt als das deutlich gewusste und beharrlich gewollte Ziel jedes einzelnen jener Triebe, wodurch sie nunmehr Güter des Naturells im specifischen Sinne werden. Wie sich aber gezeigt hat, dass an jeden derselben ethische Ideen sich anschliessen, so hat die Ethik demzufolge im Einzelnen zu zeigen, wie sie ethisirbar sind, d. h. wie ihr Inhalt keine Widerstandsfähigkeit hat gegen die höhere umgestaltende Macht der ethischen Ideen. Jedes Naturell als solches ist bildsam; erst auf der Stufe des Charakters entscheidet das Subject sich dazu, den vorher unwill-

kürlichen ethischen Regungen ganz sich hinzugeben oder sich zu verschliessen: es wird sittlich gut oder böse.

Gleicherweise hat die Ethik in Bezug auf die Güter des Naturells zu zeigen, wie jedes von ihnen zum „höchsten Gute" gemacht werden kann und thatsächlich gemacht worden ist, wie aber an jedem ebenso thatsächlich dieser Begriff sich selber aufhebt und widerlegt. Daraus folgt zugleich, dass, so lange die Ethik nur den Standpunkt des Naturells kennt und von hier aus ihr Princip schöpft — dies ist mit wenigen Ausnahmen, Platons und der Platoniker vor Allen, bis auf Kant geschehen — sie noch gar nicht das wahre Gebiet des Ethischen berührt hat. Dies erzeugt die psychologisch-empirischen Moralsysteme, welchen die Ideen und der Begriff des Charakters fremd bleiben, und historisch zeigt sich, wie ein jedes solcher empirischen „höchsten Güter" von einem bestimmten Moralsysteme zu seinem Principe gemacht, aber auch zugleich aus sich selber widerlegt worden ist.

1) Die Güter des Selbsterhaltungstriebes.

§ 25.

Der Selbsterhaltungstrieb bezieht sich in seiner Doppelgestalt (§ 6, I.) ebenso auf die Erhaltung des individuellen Lebens wie der Gattung, und ist so in seiner unreflectirten Gestalt unwillkürlich selbstsüchtig, naiv begehrlich: — gleich der unschuldigen Selbstsucht des Kindes. Die Stärke dieser (eben darum „Natur"-) Triebe, weil in ihnen das Individuum dem allgemeinen organischen Processe verhaftet, noch nicht geistige Individualität ist, macht die Lust ihrer dauernden, aber stets abwechselnden Befriedigung zu einer besonders intensiven; zum sinnlichen „Gute." Hier ist aber die Person nur noch natürliches Individuum. Alle Ethisirbarkeit derselben muss demnach davon ausgehen, Das, was sich theoretisch als der nothwendige, im menschlichen Wesen liegende Fortschritt gezeigt hat (§ 6, II.), nun auch praktisch zu vollziehen: die bloss natürliche Individualität in die geistige Freiheit und Allgemeinheit zu erheben; das Subject zum Herrn jener Triebe zu machen und sie

selbst einem geistigen Zwecke zu unterwerfen. So werden sie vollends widerstandslos für die noch höhere Natur des Ethischen, welches nunmehr frei sie durchwalten, durch sie hindurch sich darstellen kann.

Aus jenem allgemeinen Begriffe ergeben sich:

a) die Güter der Erhaltung des individuellen Lebens und der Gesundheit, deren Werth sich in der natürlichen Liebe zum Leben, Furcht vor Gefahr, vor Schaden, Krankheit, Schmerz und dergleichen instinctiv geltend macht. In's Geistige erhoben werden sie zu bewusst erstrebten Zwecken; zum Ethischen gesteigert wird Leben und Gesundheit als Mittel erkannt zur vollen Wirksamkeit des sittlichen Subjects und demzufolge ihre Integrität eine „Pflicht"; aber auch ebenso frei bewusst werden beide eigentlich ethischen Zwecken geopfert.

b) Die Güter des Lebensunterhaltes und des daraus hervorgehenden sinnlichen Genusses. Wegen der darin liegenden mannigfaltigen Lusterregung und Lustbefriedigung genügt nicht die einfache Stillung des Bedürfnisses, sondern es wird Abwechselung, Fülle, complicirter Genuss angestrebt. Auf der Stufe des Geistes wird durch bewusste Auswahl des Angemessenen eine feste Lebensweise gebildet, welche sich nur dem ihr gemässen Genusse überlässt. Der ethische Wille endlich kann sich auch darüber erheben, indem er Nichts dergleichen für sich zu einer starren Gewohnheit werden lässt, sondern auch davon praktisch zu abstrahiren vermag; während er von der andern Seite es ebenso unter sich findet, durch Ascese oder zwecklose Entsagung einer an sich indifferenten Befriedigung auszuweichen.

c) Der Gattungs- (Fortpflanzungs-) Trieb fordert nicht in so regelmässiger Wiederkehr und so gebieterisch, wie jene, seine Befriedigung; ausserdem liegt er einerseits in der Region des allgemeinen organischen Naturprocesses, in dessen Dienst der Einzelne durch ihn herabsinkt, andererseits ist seine Ausübung im Menschen, als Gegengewicht gegen jene blosse Natürlichkeit, so sehr der Freiheit und Auswahl anheimgegeben, dass er, selbst auf der Stufe des Naturells, kaum sich getraut, seine

blosse Befriedigung zu den Gütern, seine Nichtbefriedigung zu den Uebeln zu zählen: „Schaam“ ist der allgemeine Ausdruck dafür. Um jene zum Gute zu machen, muss noch ein specifisch Neues, der geistigen Natur Entspringendes, das gemüthliche Gefühl der Liebe, hinzutreten, wodurch jenes bloss natürlich Allgemeine (und darum Rohsinnliche) individualisirt, vermenschlicht, zuhöchst in der Ehe und bewussten Treue ethisirt wird.

Diese sinnlichen Güter insgesammt sind insofern unmittelbar berechtigte und unabweisbare, weil sie die äussern Bedingungen (Mittel) enthalten, unter denen überhaupt nur Menschendasein, also auch ein sittliches, sich denken lässt. Sie sind desshalb allgemein menschliche, noch nicht sittliche Güter. Aber aus gleichem Grunde können sie, auf ihren wahren Begriff zurückgebracht, Nichts enthalten, was der Idee der Sittlichkeit widerspräche: in die sittliche Gesinnung aufgenommen und von ihr durchdrungen, werden sich aus ihnen vielmehr Pflichten der Selbsterhaltung (des Lebens, der Gesundheit), der Mässigkeit, Sparsamkeit, der ehelichen Treue u. s. w. ergeben.

Anmerkung. Sinnlicher Trieb und seine stete Befriedigung in allen jenen Beziehungen ist allerdings das unmittelbarste Gut des Menschen: es beglaubigt sich von selbst und ist darum auch das allverständlichste und unabläugbarste. So wird es möglich, dies Gut für sich selbst zum höchsten Ziele alles Handelns, zum ethischen Princip zu machen. Die Hedoniker, zunächst der Kyrenäischen Schule, anstreifend auch Helvetius (Bd. I, § 252), haben dies gethan, aber bei weiterer Entwicklung hat dieser Begriff aus sich selbst sich widerlegt. Es ist nämlich das beschränkteste, dürftigste Princip, weil es die allergeringste Vollkommenheit des Menschen bezeichnet, nur den sinnlichen Trieb immer befriedigen zu können, dessen Abstumpfung und Uebersättigung unmittelbar Unlust im Gefolge hat. So wird als der hier wahrhaft erreichbare Zustand nur das Gleichgewicht von Lust und Unlust erkannt, noch weiter die Abwesenheit der Unlust als das höchste Wünschenswerthe bezeichnet werden müssen, d. h. wir sind bei dem Gegen-

theile jener unablässigen Lustbefriedigung, bei dem reinen Nichts angekommen. Dies lehrte der letzte der Hedoniker, Hegesias, welcher folgerichtig, weil auf diesem Wege Glückseligkeit, d. h. dauernde Lust überhaupt nicht zu erreichen sei, sogar den Selbstmord empfahl. Erst Epikuros erhob den Begriff der Lust selbst in's Geistige, auf ähnliche Art, wie wir oben gethan (§ 20, I. II.). Ihm ist Abwesenheit von sinnlichem Schmerz, besonders von Furcht, die nur negative Bedingung der Glückseligkeit, welche er in vollkommner Gemüthsruhe, erzeugt durch vernünftige Einsicht, findet, oder in der „zum Stehen gebrachten Lust", im Gegensatze mit der „in Bewegung begriffenen", welche den Sinnen angehört.

2) Die Güter des Persönlichkeitstriebes.

§ 26.

Sie entspringen dem, vom menschlichen Individuum unabtrennlichen Triebe, sich selbst zu bestimmen, überhaupt von allem Aeusserlichen, Zufälligen (auch von Bedürfnissen) unabhängig zu setzen. Wie sich ergab (§§ 6. 11.), ist Freiheit, Selbstbestimmung mit dem Begriffe des Individuums wie der Gattung zugleich gegeben, ist Bedingung ferner aller geistigen Existenz, mithin auch der Sittlichkeit. Desshalb erzeugt jener Trieb auch ein Gut, und zwar gleichfalls ein allgemeinmenschliches (§ 25), somit einestheils allgemein berechtigtes, auf das Jeglicher unbedingten Anspruch hat, anderntheils aber noch nicht sittliches. Das Gut der Freiheit, der reinen (willkürlichen) Selbstbestimmung in einer gewissen Sphäre, ohne innerhalb derselben durch Anderer Freiheit gehemmt zu werden — wir nennen sie desshalb mit Kant „äussere Freiheit", — dies Gut, als allgemeine Bedingung und Voraussetzung aller Geistesentwicklung („Cultur"), bildet daher auch die Grundlage alles sittlichen Daseins im Einzelnen und in der Gemeinschaft. Aber ethisirt wird es erst, wenn die Rechtsidee jenen Trieb durchdringt (§ 24, II, 2.), durch Anerkennung der Freiheit jedes Andern.

Es enthält die doppelten Momente:

a) Den negativen der Unabhängigkeit von allem, dem Wesen der Freiheit und des Geistes Aeusserlichen; des Vermögens, genugsam zu sein in sich selbst und keines Andern zu bedürfen: formelle „Selbstgenüge“: — überhaupt der Ausdruck eines energischen und willensstarken Naturells, wie kräftige Naturvölker sich oft Entbehrungen und sogar Schmerzen auferlegen, nur um darin der Stärke ihres Willens und seiner Kraft im Ueberwinden gewiss zu werden. — Ethisirt, wird es zur Nebenbestimmung der sittlichen Gesinnung. Der Sittliche ist unabhängig von allem Aeusserlichen und sich selbst genügend, weil ein unendlich werthvoller Ideengehalt sein Leben begeisternd erfüllt. Jene „Autarkie“ dagegen, bloss für sich gefasst und an ihrer eignen Leerheit sich sättigend, bleibt ein ungenügender und naturwidriger Zustand. Dennoch liegt, um dieser negativen Allgemeinheit willen, in ihrem Begriffe wenigstens die Möglichkeit, sie zum Principe der Ethik zu machen: dies ist nach den beiden Gestalten, die hier möglich sind, in der kynischen und stoischen Lehre geschehen.

Zuerst nämlich kann die Autarkie und Unabhängigkeit sich gegen das äusserlich Sinnliche der Bedürfnisse richten. Unabhängigkeit von der Natur und ihren Einflüssen — der eignen und der allgemeinen, — physische und geistige „Abhärtung“, gilt als das eigentlich zu erstrebende Gut; Abhängigkeit und Schwäche in all jenen Beziehungen als das eigentliche Uebel. Möglichst wenige Bedürfnisse zu haben, diese auf möglichst einfache Weise zu befriedigen, und in solcher negativen Bedürfnisslosigkeit „den Göttern immer ähnlicher zu werden“, macht den Charakter des „Weisen“ (Sittlichen): — das kynische Princip.

Sodann vermag die praktische Abstraction noch tiefer zu dringen: sie steigert sich zur Unabhängigkeit in Bezug auf alle von Aussen kommenden Uebel, wie im Innern entstehenden Affecte: — Apathie. Dies ist ein wichtiges und wahres, wiewohl für sich selbst gleichfalls nur formelles Element der sittlichen Gesinnung: die Selbstbestimmung des Subjects ist

unabhängig zu erhalten nicht nur von der Hemmung durch die Freiheit Anderer, sondern ebenso sehr von jeder Unterjochung durch ein zufälliges, äusseres oder inneres Ereigniss. Desshalb hat das stoische Princip wenigstens in negativer Hinsicht Recht, wenn es die „Apathie" — das Nichtafficirtsein durch das Zufällige äussern Uebels oder eigener Leidenschaft — zur wesentlichen Bedingung der sittlichen Freiheit macht.

b) Aber der Persönlichkeitstrieb sucht auch durch positive That, durch Aneignung des Erstrebten, durch Abweisung des Verworfenen, sich Genüge zu thun, und vermag eben damit selbst in die einzelne Handlung die ganze Intensität dieser Befriedigung hineinzulegen, deren Aeusserung im Naturell daher auf eine bizarre oder vernunftwidrige Weise Gestalt annehmen kann — wie wenn Einer bei unbedeutenden Glücksfällen oder Widerwärtigkeiten sich gränzenlos selig oder unmässig unglücklich fühlt. Das Gemeinsame dabei ist, dass das Subject in diesen unmittelbaren Selbstbefriedigungen sich unwillkürlich als Selbstzweck setzt, im Verhältnisse zum Andern sein Begehren oder seine Willkür obenan stellt: — der unreflectirte Egoismus des Naturells, den wir noch nicht Selbstsucht nennen können, weil er noch nicht als deutlich gedachte Maxime den Willen beherrscht, während wir ihn in der Kindesnatur und in den unwillkürlichen Handlungen der Menschen, wenn sie z. B. gemeinsam mit Andern sich in einer Gefahr befinden, erkennbar genug hervorbrechen sehen.

Eben desshalb kann der Persönlichkeitstrieb sich in seinen Wirkungen höchst vielgestaltig auf Alles erstrecken, worein das Subject seinen Willen und seine Befriedigung legt, und so die Vorstellung von mancherlei Gütern hervorbringen. Die überwiegende Neigung zu passivem Genuss und Besitz wird ihn als Eigennutz gestalten; der Trieb zu activer Bethätigung der Persönlichkeit und ihres Willens wird als Muth erscheinen; waltet noch intensiver die selbstsüchtige Neigung vor, die Freiheit Anderer zu beschränken und sich zu unterwerfen, so wird dies als Herrschtrieb hervortreten; und jede dieser Verlarvungen des uns eingeborenen Egoismus, von denen Keiner sich frei weiss, so lange

er an die Unmittelbarkeit seines Willens gebunden ist, wird wiederum ihre eigenthümlichen Güter und Zwecke erzeugen.

Im Naturell selber gebändigt, gleichsam corrigirt, wird jener Trieb durch den ebenso instinctiv in uns wirkenden Geselligkeits- (Ergänzungs-) Trieb. Aber auch ethisirbar ist er, und zwar specifisch durch die im Bewusstsein hervortretende Rechtsidee, welche die natürliche wie die reflectirte Selbstliebe auf die Befugniss einschränkt und damit ebenso dem wirklichen Rechte der Person seine Geltung anweist.

Anmerkung. Diejenigen Ethiker, welche den Persönlichkeitstrieb, wegen seiner unbestreitbar universellen Wirkung im Menschen, zum Principe der Ethik machen, können insofern mit einigem Scheine der Wahrheit behaupten: dass Selbstliebe der letzte Grund alles menschlichen Handelns sei, indem bei oberflächlicher Betrachtung sich plausibel machen lässt, wie auch das Gute und Sittliche, wenn es im rechten Sinne vollbracht werde, aus innerer Lust und Billigung zu vollbringen sei, dass also der Mensch nur um sich selbst zu genügen, zur Befriedigung des eigenen Wesens, daher aus „Selbstliebe" gut sei. Helvetius, der dies behauptet, hat seinen Satz nicht ohne Geist vertheidigt (Bd. I. § 252): die „Leidenschaft" für das Gute und Edle ist es, was uns dazu treibt, es zu vollbringen. Doch haben wir dort und später, bei Gelegenheit von Dezamy's egoistischer Theorie (I. § 314), gezeigt, dass dies nicht mehr Selbstliebe zu nennen sei, sondern dass hier die Wirkung sittlicher Instincte und des Geselligkeitstriebes, kurz Dasjenige, was wir im Folgenden zu betrachten haben, sich geltend mache.

3) Die Güter des Geselligkeitstriebes.

§ 27.

Dieser Trieb tritt sogleich als wesentlich ergänzender neben den vorigen und wirkt ebenso unmittelbar und stätig, wie dieser. Gleichwie nämlich es im Begriffe der Person liegt (§ 10, I. II.), als einzelne keine Wahrheit zu haben, sondern sie erst in der Gemeinschaft, zugleich für sie, zu erhalten: so muss dies sein

wahres Sein schon im Naturell als Gefühl und Trieb hervorbrechen: als Gefühl ist es das des Wohlwollens, als Trieb der der Gesellung, und ein eigenthümliches Gut wird dadurch erzeugt, indem die Befriedigung dieses Triebes in beiderlei Gestalt als nothwendige Bedingung zur Selbstbefriedigung gefühlt wird. Dass er hiermit die Stätte für alle eigentlich sittliche Gemeinschaft bereite, der Anknüpfungspunkt werde für das bewusste Hervortreten der Idee ergänzender Gemeinschaft in uns: dies ist schon bemerkt worden (§ 24, II, 3). Ebenso haben wir gezeigt (§ 14, I. II.), wie sich jene Idee von den ersten flüchtigsten Regungen des Gefühls bis zur immer festeren Gestalt verdichte und herrschender im Bewusstsein hervortrete. Gefühl des Wohlwollens und Geselligkeitstrieb sind die ersten dunkelsten Regungen jener Idee in ihrer eigenen Doppelgestalt: d. h. das Sittliche selbst ist darin als Naturell, in Naturform, gesetzt.

a) Die unmittelbaren, noch nicht ethisirten Aeusserungen des „Wohlwollens" in den Formen unwillkürlicher Neigung, sympathetischer Regung, natürlichen Mitleids, tragen noch den Stempel des Triebes an sich: mit Zufälligkeit behaftet zu sein, indem es weder Dauer für den Gegenstand zeigt, noch die planvolle Folgerichtigkeit einer subjectiven Maxime des Handelns. Flüchtigen Eindrücken augenblicklichen Mitgefühls wird gefolgt, während dicht daneben Handlungen entschiedenster Härte und Selbstsucht treten. Es ist das Wohlwollen noch ohne (eigentliche) Sittlichkeit, ohne freibewusste, sittliche Zwecksetzung.

Dennoch ist dieser Trieb am Ehesten ethisirbar, weil er, in seiner Substanz schon sittlich, nur über sich klar gemacht und in allgemeiner Zwecksetzung erfasst, d. h. aus dem Naturell in die freie Form des Charakters erhoben werden muss, um die wahre Grundlage der sittlichen Gesinnung, wenigstens nach ihrer einen Seite hin, darzustellen. Aus jenen unbestimmten Regungen tritt die allgemeine Menschenliebe siegreich hervor, befreit von Vorliebe und Vorurtheil (z. B. von confessionellem oder landsmannschaftlichem), erhaben über die bloss flüchtige Neigung,

und ihre unstäten Aeusserungen des Wohlthuns, mit denen man oft nur eine augenblickliche Aufwallung beschwichtigt, machen bleibenden und wesentlichen Zwecken für das Wohl der Einzelnen oder der ganzen Gemeinschaft Platz.

Wegen der factischen Universalität dieses Triebes konnte man auch ihn zum Principe der Ethik machen. Wie dies in der englisch-schottischen Schule der Moralisten in allen Gestalten geschehen ist, bis zum Uebergange dieses Princips in seine eigene höhere Gestalt: dies haben wir im ersten Theile umständlich gezeigt. Nur dies bleibt noch zu bemerken, dass, so lange man im Kreise und in der Form des Empirischen das Princip der Ethik sucht, jenes das einzige bleibt, welches wenigstens auf materiale Wahrheit Anspruch machen kann. Der „sympathetische Trieb", das „Wohlwollen", das „Mitleid", alle diese unwillkürlichen Wirkungen der Idee ergänzender Gemeinschaft in unserm Bewusstsein, können in der That als Anknüpfungspunkte dienen, um sich, in Ermangelung eines höhern, metaphysischen Ableitungsgrundes, des rechten idealen Princips der Ethik zu versichern und den specifischen Charakter der Sittlichkeit auf richtige Weise zu bestimmen.

b) Ebenso wirkt die andere Seite der Idee ergänzender Gemeinschaft — der „Vervollkommnungstrieb" — nicht weniger auf instinctive Weise im Naturell. Aber es ist lehrreich zu sehen, wie er sich äussert, indem sich auch dadurch ergiebt, was von dem gewöhnlichen abstracten Begriffe der Vollkommenheit zu halten sei. Der uns eingeborene Vervollkommnungstrieb erkennt mit der Sicherheit des Instincts, dass nur in der Gesellung, im Wechselaustausche der Individualitäten, ihm Genüge geschehen könne, und so tritt er ganz von selbst als Gesellungstrieb hervor. Er ist verwandt mit dem „sympathetischen Triebe", er ist sein Nachbar und auch praktisch die unentbehrliche Gegenhälfte desselben; aber er ist bestimmt von ihm zu unterscheiden, ja wesentlich anderer Art, denn er ist zunächst und unmittelbar nur auf Selbstbefriedigung gerichtet, obschon auf eine solche, die selbst in ihren untersten Gestalten, als Neugier, als Mittheilungslust u. s. w., nicht den bloss

sinnlich selbstsüchtigen Charakter trägt, sondern auf „Vervollkommnung“ der geistigen Persönlichkeit gerichtet ist. Es ist der Genius, die geistige Urgestalt des Menschen, welche sich in den unwillkürlichen Wahlanziehungen der Gesellung am Unmittelbarsten kennbar macht. Es ist eine „Sympathie“ nur anderer Art, in welcher die Ergänzungsfähigkeit und das Ergänzungsbedürfniss sich wechselseitig suchen und treffen, und damit eben immer stärker den Genius in uns hervorlocken, die Quelle aller „Vollkommenheit.“ So ist von der Anziehung der beiden Geschlechter in der Liebe bis herauf zu den Wahlanziehungen der religiösen Gemeinschaft Alles dieser Art nur eine besondere Gestalt der „Idee der Vervollkommnung“ nach den Eigenthümlichkeiten des Genius. Wenn ein heiliges Buch dem Schöpfer des Menschen die Worte leiht: „es sei nicht gut, dass der Mensch allein bleibe“: so fügen wir bestätigend hinzu, dass dies sogar unmöglich sei. Erst in der Gesellung wird er Mensch, entfaltet sich seine eigenthümliche Vollkommenheit; denn jede kann nur die eigenthümliche sein. Eine abstract allgemeine giebt es nicht, ausser in den unklaren Vorstellungen der Schule.

Auch der Trieb der Gesellung ist zum Principe der ganzen Ethik gemacht worden, in diesem Umkreise der Betrachtung mit unverkennbarem Rechte; denn im ganzen Umfange der Triebe des Naturells ist keiner vielseitiger in seinen Aeusserungen, und zugleich mehr geeignet, das specifisch Menschliche seiner Neigungen und Willensäusserungen zu bezeichnen, als der der „Sociabilität.“ Von der Definition des Aristoteles an, der den Menschen ein gemeinschaftbildendes, „politisches“ Thier nennt, bis auf die englischen und schottischen Moralisten, welche die „geselligen Neigungen“ zum Grunde des Moralischen machen, hat man nur in verschiedenen Ausdrücken Dasselbe im Auge gehabt: die Idee der Vervollkommnung in ihrer unmittelbaren, instinctiven Gestalt.

4) Die Güter des Ehrtriebes.

§ 28.

Aus der unauflöslichen Wechselbeziehung zwischen dem Selbstgefühle und dem der Gemeinschaft entspringt der Ehr-

trieb (§ 24, II, 4.). Wir verstehen darunter ganz allgemein die unwillkürliche, durch den stets in uns wirkenden Geselligkeitstrieb hervorgebrachte Abhängigkeit unsers Selbstgefühls vom Urtheile Anderer, und der ebenso unwillkürliche Trieb, diesem zu genügen. Als Gefühl ist es „Schaam" (αἰδὼς, in dem allgemeinen Aristotelischen Sinne, wodurch jener Philosoph die unmittelbare Bezugnahme unsers Selbstgefühls auf die Andern bezeichnet); als Trieb ist es „Nacheiferung" (ζῆλος — Trieb nach Anerkennung), d. h. der unwillkürliche Drang, jenem Urtheile zu genügen. Wir definiren ihn daher als Trieb nach persönlicher Geltung im Urtheile Anderer. Es ist von selbst ersichtlich, wie seine Befriedigung mancherlei Güter erzeugen müsse, wiewohl in diesem Gebiete sogleich das Zufällige und bloss Conventionelle beginnt, weil hier nicht mehr die ursprüngliche Natur des Menschen, der Trieb allein entscheidet, sondern die höchst complicirte Willkür wechselnder Urtheile der Andern das Mitbedingende wird. Alles, was wir Mode nennen, ebenso was durch conventionelle Sitte herbeigeführt wird, gehört in dies Gebiet wirklicher oder vermeintlicher Güter der Ehre.

a) Man hat daher gezweifelt, ob jener Trieb ein ursprünglicher und allgemeiner im Menschen sei; dann aber werden eben die einzelnen Erscheinungsweisen desselben, die oft bizarr genug sind (die falschen Ehrenpunkte), verwechselt mit der ewig fliessenden Quelle, die dergleichen neu und immer anders erzeugt. Empirisch brauchen wir nur auf die allgemeine Thatsache der Schmucklust und der Gefallsucht hinzuweisen, die selbst bis auf die wildesten Völker hinab ein Charakterzug sinnlicher Menschen sind. Beide sind nichts Anderes, als der Trieb, anerkannt zu werden, in Dem wenigstens, was ihrem geistigen Gesichtskreise das Nächste und Einzige ist, in ihrer sinnlichen Gestalt. Gleicherweise hat schon die sehr fein beobachtende psychologische Moraltheorie Locke's und der Schotten gezeigt, welche Gewalt in diesem Triebe liegt, indem auch der hartnäckigste Selbstsüchtling oder der verstockteste Verbrecher der Verachtung, die ihn von seines Gleichen trifft, d. h. Derer, die mit ihm

die gleichen „Ehrenpunkte“ haben, nicht Widerstand leisten kann. Aber auch jede tiefer dringende Erwägung der ursprünglichen Natur des Menschen kann an der Allgemeinheit dieses Triebes nicht zweifeln. So gewiss das Individuum in seiner Einzelnheit keine Wahrheit hat, so gewiss sich dies in seinem Selbstgefühle auf ursprüngliche Weise geltend macht, was wir eben Trieb der Gesellung, der Ergänzung nannten: so gewiss muss diese stete Beziehung auf das Bewusstsein, das Urtheil der Andern — und dies soll uns eben „Ehrtrieb“ bezeichnen — ein ebenso ursprünglich mitbestimmendes Element im Selbstgefühle eines Jeden sein. Unsere Theorie aber von dem innerlichen, überempirischen Bezogensein der Geister auf einander, worin wir den tiefsten Grund unserer ethischen Weltansicht fanden, erhält offenbar auch im „Ehrtriebe“ ihre empirische Bestätigung; er deutet auf die tiefe, unauflösliche Verflechtung hin, welche die Einzelnen durchdringt, da Jeder sogar im Eigensten, was er besitzt, im Selbstgefühle, unwillkürlich dem Einflusse fremden Bewusstseins hingegeben ist.

b) Es ist daher falsch, zu behaupten, dass Ehrliebe nur eine besondere Gestalt der Selbstliebe sei, sofern man in jener nicht die Erhaltung des sinnlichen Selbst, noch die Befriedigung des Eigenwillens erstrebt, sondern die ganze, nichtsinnliche Totalität der Person — das, was Jeder sein soll oder zu sein wünscht — zur Anerkenntniss gebracht wissen will. Desshalb ist Ehre, d. i. die Geltung dieser idealen Persönlichkeit im Urtheile Anderer, kein bloss sinnliches Gut mehr, sondern es steht auf dem Uebergange in die Sphäre des Geistes und in die Form des Charakters. Der Ehrtrieb ist, vom Naturell aus betrachtet, das höchste, weil in dieser Sphäre geistigste Princip des Handelns: er schreitet über die Motive der Selbstliebe, ebenso über den blossen Trieb der Gesellung hinaus und macht schon (im annähernden Vorbilde für das eigentlich Sittliche) ein Allgemeines — wenigstens ein für Alle und in Allen Geltendes — zum Inhalte und Gesetze der Gesellung.

Aus gleichem Grunde ist dieser Trieb auch unmittelbar ethisirbar, indem die Idee der Vervollkommnung sich

in ihm von einer neuen Seite zeigt, ja indem er selbst eigentlich nichts Anderes ist, als diese Idee, in der Innerlichkeit des Subjectes sich wiederspiegelnd. Der Drang, jener idealen Persönlichkeit zu genügen, ist eben nur die erstrebte Vervollkommnung in ihrer unwillkürlichen, aber zur Vorstellung erhobenen Gestalt. Und auch darin leitet dieser Instinct uns richtig, indem er die Quelle aller Vervollkommnung nicht in abstracter Selbstbeschauung sucht, sondern in der unablässigen Hingabe an die Gemeinschaft, in dem Offenbleiben für die Anerkenntniss der Andern.

Anmerkung. Den Ehrtrieb zum Principe der Ethik zu machen und ein ganzes System ethischer Begriffe darauf zu gründen, ist noch nicht versucht worden, wiewohl Helvetius die Ehrsucht wenigstens unter den besondern Gestalten der Selbstliebe aufführt, die da bleibende Motive des Handelns seien. Der Grund jener Unterlassung liegt in dem von uns nachgewiesenen Charakter des Triebes, der zwar, wie auch der Begriff der Ehre, ein allgemeiner und in seinen Wirkungen ein entschiedener und starker ist, aber seinem Inhalte nach schwankend und unbestimmt bleibt, weil sich hier das unstäte empirische Urtheil einmischt. Da demnach das Anerkanntwerden nach sehr verschiedenem Maasstabe und nach wechselnden Gebräuchen sich richtet: so enthält es kein festes Kriterium, um das Ethische vom Nichtethischen zu unterscheiden; oder wenn man Beides nach Dem unterscheiden wollte, was in der öffentlichen Meinung als ehrenvoll bezeichnet wird und was nicht, — gleichwie die Sophisten und Empiriker das Gerechte darnach haben bestimmen wollen: — so ergiebt sich gerade das Zweifelhafte und Schwankende jener Bestimmungen, wodurch jedes innerlich gemeingültige Kriterium über den objectiven Werth der Handlungen von hier aus unmöglich wird.

Uebergang vom Naturell in den Charakter.

§ 29.

So hat sich bei Erforschung der gesammten Triebe des Naturells durchgreifend gezeigt, dass und wie sie ethisirbar seien,

d. h. dass das Naturell an sich, in Bezug auf den Unterschied von sittlich gut und sittlich böse, von neutraler Beschaffenheit bleibe, dass es aber in jeder seiner Gestalten versöhnt werden könne mit den ethischen Ideen, ja dass in den zuletzt genannten Trieben bestimmte Anknüpfungspunkte für die ethischen Ideen enthalten, ein Natursittliches gegeben sei, welches nur in eine höhere Form des Bewusstseins befreit werden müsse, um eigentlicher Moment des Ethischen zu werden. Endlich walten auch die geistigen Triebe (§ 24, II, e.) anregend und beseelend im Naturell: sie geben ihm einen specifisch idealen Gehalt und verleihen ihm Antriebe, die es von selbst über die blosse Form des Naturells hinaustreiben.

Aber es ist schon gezeigt worden (§ 24, III.), wie in jenem bloss instinctiven Walten des Naturells das höchste Gut, d. h. die Harmonie seiner Triebe und die dauernde Befriedigung des Subjectes in irgend einem derselben, unerreicht bleiben müsse. Die verschiedenen, im Naturell neben einander wirkenden Triebe und die dadurch erstrebten Güter, nach Zufall befriedigt oder mit dem vergeblichen Begehren befriedigt zu werden, stören einander und lassen keine dauernde Zwecksetzung im Willen zu; d. h. Nichts wird wahrhaft als Gut gewusst und zum entschiedenen Ziele des Willens gemacht.

Daher ist für das Subject auf der Stufe des Naturells überhaupt noch kein Gut vorhanden in dem eigentlichen ausschliessenden Sinne dieses Worts; es bleibt bei der unstäten Befriedigung wechselnder, augenblicklich für ein Gut gehaltener Triebe, denen das Subject im nächsten Augenblicke, von andern Lockungen angezogen, untreu wird. Der Ursprung der Güter ist in den Trieben des Naturells; aber um für das Subject selber zu solchen zu werden, muss die Lustbefriedigung, die aus ihnen entspringt, vielmehr gewusst werden als die bleibende Befriedigung eines Zweckes, welchem sofort das Subject die wechselnden Triebe und ihre augenblicklichen Lustgefühle unterzuordnen sich gedrungen weiss. Dadurch gewinnt es die Einheit und Stätigkeit des denkenden, Zwecke setzenden Willens, welcher damit aus der Stufe des Naturells, als der unwillkürlichen

Selbstbestimmung (§ 22), formell in die des Charakters, der freibewussten Selbstbestimmung, sich erhebt, seinem Inhalte nach bleibende Zwecke, „Güter“ im eigentlichen Sinne, sich setzt.

Damit stellt sich unsere Lehre vom Naturell und Charakter in einen doppelten Gegensatz zu den beiden Ansichten, die, selbst einander entgegengesetzt, dennoch jede für sich, auf eigenthümliche Berechtigung Anspruch haben: wir meinen Kants und Schleiermachers Auffassung dieser Begriffe. Hegel ist hierin ganz ohne Eigenthümlichkeit.

I. Kant, dem man unter Anderm auch dies verdankt, den Begriff des Charakters zuerst bestimmter untersucht zu haben, giebt als richtiges Kriterium desselben an, dass er sich überhaupt im Handeln nach „Maximen“ bestimme; der sittliche Charakter insbesondere nach solchen Maximen, die zugleich „aprioriſche Grundsätze“ des Handelns seien oder aus ihnen hergeleitet werden können. Die sittlichen Maximen stehen aber, nach Kant, in ursprünglichem Widerstreite mit den Trieben, und so ist es ferneres Kriterium des sittlichen Charakters: nicht nach dem Triebe zu handeln, der Neigung vielmehr Widerstand zu leisten. Dies hat sich zuhöchst bei Kant in den Sätzen ausgesprochen, dass ein Widerstreit bestehe zwischen Neigung und Pflicht; — in unserer Sprache: dass das Naturell überhaupt nicht ethisirbar sei; — ebenso, dass ein ursprünglicher Dualismus zwischen Tugend und Glückseligkeit obwalte.

Der tiefere Grund dieser anerkannt mangelhaften Auffassung liegt darin, dass die frühere Ethik den Begriff des Naturells, seinen eigentlichen Inhalt und Umfang nie schärfer untersuchen mochte. Es war, durch eine sehr charakteristische Verachtung des Natürlichen und Angeborenen in der damaligen philosophischen Bildung, gewissermassen ungehört verurtheilt worden.

Wir widerstreiten nun dieser ganzen Ansicht principiell, ohne jedoch in die entgegengesetzte Einseitigkeit zu verfallen. Im Naturell, wie wir zeigten, präexistirt schon der ganze Mensch in der Form des Triebes. Aber der Wille wirkt hier noch nicht auf entwickelte, seinem Begriffe gemässe Weise; er waltet

ungeordnet, verworren, im Wechsel der Begehrungen sich selbst widersprechend. Die Güter, die in jedem Triebe liegen und zugleich ethisirbar sind, bleiben unerreicht in der Sphäre des Naturells. Sie werden erst zu Gütern gemacht durch die bewusste Willensbestimmung, die im Charakter liegt: zu Momenten eines ethischen Ganzen aber werden sie erhoben und dadurch in eigene Harmonie gebracht erst, indem ein bewusst ethischer Zweck organisirend in sie hineintritt; was Beides nur auf der Stufe des Charakters möglich ist.

Es ist mithin im Folgenden zu zeigen: wie der Widerstreit zwischen der Neigung (dem Naturell) und dem Ethischen (der Pflicht) vielmehr im wahren Charakter ausgeglichen werde, aber nur in ihm.

II. Schleiermachern ist es eigenthümlich und charakterisirt sogar seinen Standpunkt, zwischen Naturell und Charakter nicht bestimmt zu unterscheiden, und so auch die Frage unberührt zu lassen, ob die Bedingungen des ethischen Handelns schon im Naturell erfüllt werden können. Zudem fehlt ihm auch völlig die nähere Kundnahme vom Wesen und Inhalte des Naturells, so dringend auch die Aufforderung dazu in seinem ethischen Principe gelegen hätte (vgl. Bd. I, § 131). Aber aus gleichem Grunde kennt er gar nicht den Begriff des Charakters in seinem scharfbestimmten Unterschiede vom Naturell. Damit steht ihm aber auch das instinctiv Sittliche und das bewusst Sittliche, dem Principe nach, auf einer Stufe, was sich unter Anderm in seinem Satze bekundet: dass zwischen Nothwendigkeit und Freiheit kein Gegensatz sei. Endlich hängt damit aufs Genaueste seine Behauptung zusammen, „der Gegensatz des Guten und des Bösen falle ausserhalb der Ethik“ (Bd. I, § 132, S. 303, Note), eben weil der wahre Begriff des Guten wie des Bösen erst auf der Stufe des Charakters sich entscheiden kann.

Somit ist es eine für den gegenwärtigen Standpunkt der Ethik grundwichtige Frage, wie sich beide zu einander verhalten, und erst in ihr wird auch die eigentlich vermittelnde Lösung gefunden werden, welcher die Ethik jetzt bedarf. Sie lässt sich

in die drei Sätze zusammenfassen, deren Inhalt im Folgenden nachzuweisen ist:

Erst auf der Stufe des Charakters ist der Wille frei im vollständigen und eigentlichen Sinne (vgl. § 18, zu Ende.).

Erst auf der Stufe des Charakters kann von eigentlicher Sittlichkeit die Rede sein, und erst hier entstehen eigentliche Güter und ein höchstes Gut für den Willen.

Erst hier tritt daher auch der Unterschied des Guten und des Bösen in seiner Bestimmtheit hervor.

Vierter Abschnitt.

Der Wille auf der Stufe des Charakters.

Begriff des Charakters.

§ 30.

Die allgemeine Erhebung des Willens vom Naturell in den Charakter ist darin enthalten, dass das Denken, die Beurtheilung, in den vorher unmittelbar (unwillkürlich) sich vollziehenden Willen hineintritt und ihn nach frei entworfenen Zweckbegriffen („Motiven") bestimmt. Der Charakter ist: denkender, nach Motiven wollender und handelnder Geist. Das Subject auf dieser Stufe hat noch die Triebe, ist ihrer sämmtlich theilhaftig; aber es ist sie nicht mehr. Vielmehr bewährt sich in der Fähigkeit, sie bloss noch zu haben, die allgemeine Macht des selbstbewussten Geistes, in ihnen, aber zugleich auch über ihnen, immanent und transscendent zugleich zu sein. Der Trieb, der im Naturell unmittelbar sich vollzog, mit dem Wollen in Eins zusammenfiel, wird jetzt vor der Vollziehung vom Denken angehalten und sein Inhalt nach irgend einem (zunächst freilich wiederum nur willkürlichen) Maasstabe, „Zwecke", geprüft, ob ihm gemäss oder nicht, und erst hiernach bestimmt das Subject sich, ob ihm zu folgen sei oder nicht. Der Mittelpunkt des Willens ist daher aus dem Triebe heraus und um eine Stelle höher gerückt in das Selbstbewusstsein des Subjectes. Die im Triebe noch unmittelbare Selbstbestimmung ist durch Denken und Zwecksetzen vermittelte, freie Selbstbestimmung geworden.

I. Hieraus ergiebt sich der allgemeine Unterschied des freien Willens vom Willen in seiner einfachen Unmittelbarkeit.

Er wird nur dadurch der freie, dass er sich mit dem Denken vermittelt, wodurch er, formell, abgelöst wird von der Unwillkürlichkeit des Triebes, weil er zugleich, qualitativ, nach frei gedachten Motiven sich vollzieht. Jeder mögliche Inhalt des Wollens — sei er Trieb oder Zweckbegriff — ist auf der Stufe des Charakters in die reine, selbstständig gegen ihn sich verhaltende Macht des denkenden Subjects aufgenommen. Die Grundeigenschaft des Denkens besteht zugleich aber darin, das Subject und sein Wollen über die zufällige Vereinzelung zu erheben: das denkende Subject unterwirft eben damit sein Wollen und Handeln einem allgemeinen Maasstabe der Beurtheilung: — klug oder unklug — gerecht oder ungerecht — sittlich gut oder böse. Es ist Kants „Handeln nach Maximen" (§ 29, I.): das Subject ist darin als wollendes zwar ein einzelnes, als denkendes aber ein allgemeines; und erst dies heisst „Handeln" in eigentlicher Bedeutung, während jene unwillkürliche Willenswirksamkeit kaum so zu nennen wäre. Um so mehr leuchtet ein, wie auch von eigentlicher Sittlichkeit und sittlichem Handeln erst auf dieser Stufe die Rede sein könne.

II. Diese durchgreifende Eigenschaft des Willens im Charakter wird auch durch die Begriffe der Zurechnung und Zurechnungsfähigkeit ausgedrückt, welche eben nichts Anderes bedeuten, als das dem Willen immanente Allgemeine des Denkens, welchem der Wille unterworfen ist. Jedes zum Selbstbewusstsein gediehene Subject ist aber dieser denkenden (geistigen) Freiheit fähig, weil Denken die Wurzel und Mitte dieses Selbstbewusstseins geworden ist. Es weiss ursprünglich seinen Willen einem Allgemeinen unterworfen, und setzt dies Urtheil sogleich in das Bewusstsein aller Uebrigen fort, indem es ebenso ursprünglich von ihnen diese Anerkenntniss fordert. Es ist dies wiederum eine Bewährung jener Urthatsache, dass ein einziger Grundwille die ganze Menschheit durchwalte (§ 3), sobald das Naturell, die erste sinnliche Unmittelbarkeit des Willens, überwunden ist. Sie ist an sich (überempirisch) eins durch ihr Denken, wie ebenso durch ihren (rechten, wahrhaften) Willen. Erst daraus wird es möglich, zu erklären, wie

nicht nur theoretisch eine Evidenz, sondern praktisch eine unbedingte Anmuthung an den Willen, in das Bewusstsein des Andern hinein sich geltend machen und sicher auf Anerkennung in ihm rechnen kann.

III. Eben damit trägt sich auch die Gleichmässigkeit und Folgerichtigkeit des Denkens auf den Willen des Charakters und sein Handeln über. Sie bewirkt die innere Entschiedenheit des Willens, indem er nicht mehr dem unstäten Wechsel des Triebes folgt (§ 20), sondern einem bleibenden Zweckbegriffe treu bleibt, nach welchem er auch in den einzelnen Handlungen auf übereinstimmende Weise sich entscheidet. Wir nennen es Entschiedenheit, Stätigkeit des Handelns, welches nur vom Charakter gilt, und das im Bewusstsein des Subjectes reflectirt als Gesinnung bezeichnet werden muss.

Formell erzeugt diese Stätigkeit eine (grössere oder geringere) Stärke des Wollens. Es erhält dadurch die Form der geistigen, selbstbewussten Gewohnheit, und ist daher von Aussen noch weit unüberwindlicher, als die instinctive Gewohnheit des Naturells, weil es das an sich Gleichbleibende und bewusst Consequente zu seiner Quelle hat, die nach allgemeinen Zweckbegriffen sich bestimmende Gesinnung.

Qualitativ ist auch der Inhalt dieser Willensbestimmungen ein stätiger, weil die Motive zu denselben analoge sind, und weil dabei durch denkende Vermittelung eine Handlung an die andere sich schliesst. Diese zusammenhangende und gleichmässige Verkettung der Motive und Willensbestimmungen drückt sich in der „Handlungsweise“ des Charakters ab, zufolge deren aus einer einzigen Handlung auf die übrigen oder aus einer Reihe bisheriger Handlungen auf den ganzen Charakter geschlossen wird, indem man beurtheilt, ob derselbe, nach der Analogie seiner Motivationen, gewisser (guter oder schlechter) Handlungen fähig sei oder nicht. Je entschiedener und bewusster das Naturell sich zum Charakter entwickelt hat, desto sicherer ist solch ein Urtheil, während im reinen Naturell die Beurtheilung sich nur auf die allgemeinen Wirkungen der Haupttriebe zu

stützen vermag, welche jedoch individuell durchkreuzt werden durch die stets andern Erregungen von Aussen. Das Naturell ist abhängig von ihnen, der Charakter desto weniger, je mehr er zu bewusster Selbstbestimmung sich gekräftigt hat. In den Wirkungen des Naturells nach seinen einzelnen Seiten liegt daher ein Unberechenbares, in denen des Charakters nicht, je eigentlicher er Charakter geworden.

IV. Hierdurch werden wir endlich auf das genetische Verhältniss von Naturell und Charakter geleitet. Die Stufe des Charakters ist keinesweges als ein unveränderlicher, sich gleichbleibender Zustand des Subjects zu betrachten, sondern dieses bringt sich selbstkräftig immer von Neuem aus dem Naturell zu der Höhe und Freiheit des Charakters hervor. Derselbe ist nicht bloss einmalige Selbstthat, sondern stets sich wiederholende und sich steigernde, aus dem gleichen Grunde, warum das Selbstbewusstsein, die „Besonnenheit“ nicht ruhend passive Zuständlichkeit des Geistes ist, sondern freie Erhebung desselben über das halb dumpfe Vorstellungsleben, stets erneuertes „Sichzusammennehmen“ aus dem unwillkürlichen Zerfliessen (der „Zerstreuung“) über die unbestimmte Masse der Vorstellungen hin, kurz eine theoretische That der Freiheit. Dieselbe That des Geistes für den Willen lässt den Charakter entstehen: er bringt sich unablässig selbst hervor aus der Gesammtheit seiner Voraussetzungen im Naturell. Er ist daher einerseits endlos perfectibel und steigerungsfähig; andererseits aber auch in dem Betracht endlich und begränzt, weil er die ganze Fülle jener Voraussetzungen nicht auf einmal zu beherrschen vermag, ebenso wie auch die Besonnenheit nicht die Fülle der Vorstellungen. Die Bildung und Ethisirung des Naturells nach allen seinen Anregungen und verborgenen Zusammenhängen ist daher eine unerreichbare Aufgabe; es bleibt immer ein Mehr oder Minder, ein grösseres oder geringeres Gebiet von Willensbethätigungen übrig, welches der Charakter dem bloss Instinctiven des Naturells noch nicht abgewonnen hat. Die Bildung ist nie eine unbedingte oder übereinstimmende in Allen, noch soll sie es sein. Das Individualisirende hierbei ist die geistige Eigen-

thümlichkeit des Genius (§ 6, II.); das Gemeinsame und gleichmässig Zuerringende die ethische Gesinnung. Die weitere Betrachtung hat nämlich zu zeigen, wie der Charakter auch seine formelle Vollendung, innere Stätigkeit und unerschütterliche Consequenz des Willens, nur gewinnen könne, indem er dem begeisternden Gehalte der ethischen Ideen sich öffnet, d. h. indem er der sittliche Charakter wird. Es giebt gar keine dauerhafte Beständigkeit desselben, als durch eine Kraft, die über die menschliche hinausliegt, durch innere Verewigung („Heiligung") des Willens.

Die Ethik könnte daher auch, so lange sie in der ältern Weise ihrer Behandlung nur das einzelne Subject im Auge hat, als die Lehre von dem rechten, dem Begriffe gemässen Charakter und von dessen Ausbildung bezeichnet werden.

Aber aus allem Bisherigen ergiebt sich zugleich, dass der Begriff des Charakters, gleich dem des Naturells (§ 22, III), nicht bloss vom Individuellen, sondern ganz ebenso von den ethischen Gesammtzuständen gelte. Alles, was wir geistige Entwicklung, Culturfortschritt im Menschengeschlecht nennen, ist ethisch-psychologisch gefasst seine theilweise oder durchgreifende Erhebung vom Naturell in den Charakter; und der weltgeschichtliche Gang der Menschheit hat keine andere Bedeutung, als sie aus der instinctiven Form der Genialität und des Autoritätsglaubens daran zur klaren Einsicht der Ideen und zur freibewussten Darstellung derselben, d. h. zum Charakter emporzubilden. Desshalb stellen die einzelnen Stufen in der begriffsmässigen Entwicklung des Charakters, die wir im Folgenden nachweisen, zugleich Stufen allgemeiner Culturentwicklung vor, welche sich in jedem grössern oder kleinern Kreise der Gemeinschaft wiederholen muss.

Die Güter des Charakters.

§ 31.

Das Gut, welches das Naturell sich zum Ziele setzt, wird durch Lusterregung bedingt und ist vorübergehend und vergäng-

lich, wie diese: desshalb kommt es hier weder zu dauernder Lustbefriedigung, noch zum eigentlichen Bewusstsein eines Gutes (§§ 24, III. 29.). Das Handeln des Charakters, in seinem principiellen Unterschiede von den Wirkungen des Triebes, ist die Selbstbestimmung nach dauernden Zwecken (Endzwecken). Der Trieb ist zwecksetzend, nicht aber endzwecksetzend; für den Charakter giebt es nur ein Gut und Güter in der Gestalt des Endzwecks. Was ferner im Triebe unreflectirte Befriedigung eines flüchtigen Gutes war, das ist für den Charakter eine im Denken vermittelte Befriedigung durch die Uebereinstimmung seines Handelns mit dem freientworfenen Endzwecke, d. h. das Bewusstsein der Selbstbefriedigung durch den erreichten Endzweck. Der Urquell der Lust im Charakter ist daher das Denken, die Beurtheilung; und die gelungene Thätigkeit in der Erreichung des Endzwecks ist der eigentliche Grund der Lust, während der Endzweck selbst ein zufälliger, keineswegs sittlicher oder auch nur vor der eigentlichen Klugheit sich rechtfertigender sein kann, immer aber ein klar bewusster ist.

Demnach ist hier zugleich der Begriff der eigentlichen, „vollkommnen" Lust wiedergefunden, wie er sich früher ergab (§ 23, I. II.): der Lust, die, nicht von äussern Erregungen abhängig, aus dem Bewusstsein befriedigter Zweckthätigkeit entspringt, aus der Uebereinstimmung des Handelns mit dem Endzwecke. Desshalb ist diese Lust, trotz ihrer Stätigkeit, zugleich dennoch eine bewegliche und in's Unbedingte zu steigernde, so gewiss jene Zweckthätigkeit selber eine künstlerische, unendlich perfectible ist. Ebenso folgt daraus von Neuem, dass innerhalb des Naturells und durch dasselbe gar keine vollkommene Lustbefriedigung möglich sei: ein Satz, der übrigens nicht in ascetischem Sinne zu deuten ist, denn in Wahrheit steht der gesammte Inhalt des Naturells, nur aber zu freier Zwecksetzung erhoben, auch dem Charakter zu Gebote.

Hiermit eröffnet sich jedoch auf der Stufe des Charakters eine neue Welt von Gütern und von Zwecksetzungen des Handelns.

I. Zunächst werden die Triebe in ihrer unmittelbaren Form durch sein Urtheil negirt: ihre Befriedigung kann nicht Endzweck desselben sein, weil überhaupt nichts Bleibendes, Endzweckliches in ihnen liegt. Diese Befriedigung sinkt zum Accidentellen, relativ Werthlosen herab, aus welchem der Charakter seine eigentlichen Interessen völlig herausgezogen hat. Sein „Gut", worin es auch bestehe, liegt über jene hinaus. (Auch der selbstsüchtige Charakter muss erkennen, dass er nicht alle zufällig in ihm auftauchenden Triebe, um ihres innern Widerstreits willen, befriedigen kann.)

II. Aber auf gleiche Weise verhält es sich mit den ebenso zufällig gesetzten einzelnen Zwecken seines Handelns: unmittelbar treten sie gleichfalls in Collision mit einander. Daher sucht er auch in ihnen den bleibenden, absoluten Endzweck alles Wollens und Handelns zu finden, ein schlechthin standhaltendes und unbedingtes Gut. Vom Handeln des Charakters unabtrennlich — weil es ein Endzwecksetzendes ist — entsteht daher der Begriff eines unbedingt und durch sich selbst Guten, eines solchen Endzwecks, der nicht um irgend eines Andern, sondern um sein selbst willen, ferner nicht von diesem odes jenem, sondern schlechthin von allen zum Charakter erhobenen Subjecten zum absoluten Ziele alles Wollens und Handelns gemacht werden muss. Der Begriff des höchsten Gutes entsteht zwar erst auf der Stufe des Charakters, hier aber nothwendig; indess hat er zunächst noch gar keine ethische, sondern nur eine psychologische Bedeutung, als das letzte Ziel eines besonnenen, planmässig sich entwickelnden Geisteslebens.

Ebenso folgt daraus, dass die einzelnen Güter, welche der Charakter etwa anerkennt, für ihn zu untergeordneter Bedeutung einschwinden Dem gegenüber, was er als höchstes Gut sich vorsetzt. Sie sind entweder Momente, Theile, Mittel zu dessen Erreichung, oder sie haben bloss beiläufigen, vorübergehenden Werth, bezeichnen ablenkende Strebungen des Charakters, Täuschungen, Irrthümer, wodurch er theilweise auf die Stufe des Naturells zurücksinkt.

Vielmehr ist schon vorläufig zu sagen: je entschiedener der Charakter zu besonnener Kraft sich entfaltet hat, desto mehr wird sein Handeln organisirend, künstlerisch erscheinen, desto mehr nämlich wird er die einzelnen Güter und das ihm höchste Gut in das rechte gegenseitig bedingende Verhältniss stellen und sogar durch die kleinsten Erstrebungen hindurch die ordnende Beziehung auf sein höchstes Gut sich gegenwärtig halten. Der eigentliche, rechte Charakter ist nur auf das höchste Gut gerichtet, gleichviel, was ihm als solches erscheine; alle andern Zwecksetzungen sind ihm Bedingungen für dasselbe.

Der weitere Fortgang wird jedoch zeigen, dass, was sich der Charakter etwa als höchstes Gut setzen möge, ihm selber als Täuschung zerrinnt und aufgegeben werden muss, bis das wahrhafte, das ethisch höchste Gut gefunden ist. Oder mit Anknüpfung an das Vorhergehende (§ 30, zu Ende): der „rechte, dem Begriffe gemässe" Charakter kann nur der ethische oder dem ethisch höchsten Gute nachstrebende sein.

Das höchste Gut in psychologischem Sinne.

§ 32.

In dieser zunächst noch formellen Bedeutung ist das höchste Gut ein absoluter Endzweck des Handelns, gegen welchen alles Andere von Zwecken und Gütern zum blossen Mittel herabsinkt. Seinem ebenso allgemeinen Inhalte nach kann es nur Dasjenige bezeichnen, was für das Subject unbedingten Werth hat, was ihm den Genuss innerer Vollgenüge, der „Glückseligkeit" verheisst. Das aber macht das höchste Gut zunächst noch zu dem bloss psychologischen, nicht ethischen Begriffe, dass in den einzelnen Subjecten, wenn sie auch klarer Zwecksetzungen im Handeln fähig sind, dennoch unmittelbar noch keineswegs das wahrhaft höchste Gut gesucht wird. Es schieben sich ihnen unablässig täuschende Verlarvungen unter, indem die unstäten Triebe und Erregungen des Naturells im Charakter noch nachwirken und sein Streben in irgend einem untergeordneten, falschen Gute fesseln und beschränken. Sein Urtheil ist unrichtig, in Täuschung befangen; aber ebenso wenig

kann er den rechten Willen gewinnen, weil derselbe unberührt bleibt von der wahrhaft ethisirenden, begeisternden Macht, welche nur das ethisch höchste Gut dem Willen verleiht.

Desswegen muss der Charakter, um das wahrhaft höchste Gut zugleich mit dem wahrhaften Willen zu erreichen, selbst einem Werden, einer stets sich steigernden (perfectibeln) Erneuerung unterworfen sein: — ebenso nach seiner Einsicht oder innern Erfahrung, in der sich das Täuschende vom Standhaltenden allmälig ihm abläutert, als nach der Bildung des Willens, der immer befestigter und unzerstreuter nur das Eine in allem Mannigfaltigen will. Dies bildet eben die Genesis des ethischen Charakters.

I. Zunächst daher strebt jedes einzelne Subject, seiner individuellen, aus dem Naturell ihm nachgebliebenen Verschiedenheit zufolge, nach dem höchsten Gute unter eigenthümlicher Gestalt. Wie es daher das schlechthin gemeinsame Ziel Aller ist, so erscheint es Jedem in anderer Weise. Was eigentlich gemeint und erstrebt wird im tausendfach geschiedenen Handeln der Menschen, ist nur jenes Eine — das höchste Gut. Als Gemeinsames ist es daher hier zugleich noch ein Ausschliessendes, nach entgegengesetzten Seiten Hindrängendes, daher nicht Verbindendes, sondern Trennendes für die Subjecte. Die unendliche Verschiedenheit der Denkweise, des Glaubens und Handelns unter den Menschen fällt hier hinein: es sind die mannigfachen Verlarvungen des höchsten Gutes, nach den verschiedenen ethischen Bildungsepochen der Einzelnen und der Gesammtheit. Sogleich nämlich, bei dieser lebenentscheidenden Frage, bilden sich entgegengesetzte Autoritäten und Parteien darüber. Jeder sucht seine Vollkommenheit (Glückseligkeit) nicht nur auf andere Weise, sondern er versucht auch die eigene Ansicht den Andern aufzudrängen, von dem dunkeln, aber richtigen Instincte ergriffen, dass das wahrhaft höchste Gut Allen gemeinsam, für Alle einigend sein müsse. Daher eben stammt aller Hader der Parteiung; denn Nichts ist trennender, ja Hass und Zwietracht erregender, als die Anmassung, ein Fremdartiges als Gut uns aufdrängen zu wollen,

weil darin eben die ursprünglichen Kräfte des eigentlich Verknüpfenden, des höchsten Gutes, in verkehrter Wirkung hervorbrechen.

II. Was aber eigentlich in allen Bestrebungen um das höchste Gut gesucht wird, ist, dem eigenen Grundwillen, der innersten Menschenneigung genugzuthun. Diese ist aber eben, wie wir zeigten, das wahrhaft Gemeinsame und Uebereinstimmende in Allen, mithin auch ihre innerlich einigende Macht. Das höchste Gut tritt nur dann wahrhaft in den Charakter ein, wenn er seines Grundwillens gewiss wird und mit ihm das wahrhaft Zuerstrebende, seine Grundneigung Befriedigende sich zum Ziele setzt.

Der Inhalt des Grundwillens ist jedoch in den drei ethischen Ideen niedergelegt (§ 10); und so wäre nunmehr der Begriff des höchsten Gutes, wodurch er zugleich der ethische wird, in höchster Allgemeinheit dahin auszusprechen: dass es die vollständige Wirksamkeit der ethischen Ideen im Charakter jedes Einzelnen und Aller darstellt. Jetzt erweist es sich nicht mehr als das gemeinsam aber auf entgegengesetzte Weise Gesuchte, sondern auch als das für Alle Eine und gemeinschaftliche Gut, woran Jeder den gleichen Anspruch und Antheil besitzt. Hiermit kann das höchste Gut in seiner Wirkung nur also sich kundgeben, dass es einigendes Princip wird, dass es sofort die individuellen Subjecte und ihre Willen aus der Vereinzelung zur Gemeinschaft erhebt. Nur Jeder mit Allen, Alle nur durch Jeden können es völlig verwirklichen. Dazu ist die nächste Bedingung die Einigung der Willen; aber diese ist zugleich die nächste und unmittelbarste Wirkung des höchsten Gutes selber. Sein Begriff ist dadurch der ethische geworden.

Das höchste Gut in ethischer Bedeutung.

§ 33.

Den unterscheidend ethischen Charakter desselben haben wir darin gefunden: dass es, den Menschen seinen falschen Nei-

gungen und irrenden Bestrebungen nach Vollgenüge und Glückseligkeit entziehend, ihm das bleibende Ziel, das eigentlich Erstrebte, und damit den Quell seiner wahren Vollkommenheit aufschliesst. Es leitet ihn aus seinen zerstreuten und widersprechenden Wollungen auf seinen Grundwillen zurück, und befreit damit den Genius in ihm. Das eigentlich höchste Gut für Jeden, vor welchem alle Täuschungen des Urtheils und alle Verkehrtheiten des Willens verschwinden, ist die Befreiung seines ewigen (gottverwandten) Wesens, welche allein es vermag, die Zeitlichkeit an ihm zu überwinden und ihn in ein unvergängliches, eben damit aber auch stets gelingendes und ihm vollgenügendes Streben einzutauchen.

Damit ist jedoch jeder Einzelne und sein Genius an die Gemeinschaft gewiesen: nur in Eintracht mit dieser gewinnt er die eigene Vollkommenheit und giebt sie wiederum der Gemeinschaft zurück, so dass durch diesen unablässigen Austausch ethischer Wechselwirkungen beide eines unendlichen Fortschreitens fähig werden.

Die Vollkommenheit, welche das ethisch höchste Gut erzeugt, ist daher sogleich eine doppelseitige: die der subjectiven Innerlichkeit eines Jeden und die der objectiven Gemeinschaft, welche ihn aufnimmt. Das in beiden gemeinsam Wirkende ist aber die Macht des Guten selber, die innere Heiligkeit der sittlichen Ideen, welche begeisternd den Willen ergreift und ihn über die beschränkten oder über die selbstsüchtigen Zwecke hinaushebt.

I. Das höchste Gut in der subjectiven Innerlichkeit. Das höchste Gut stellt sich an den einzelnen Subjecten dar: durch die Vollkommenheit ihres Willens und die Virtuosität ihres Handelns.

a) Vollkommener Wille ist derjenige, welcher der Einsicht des höchsten Gutes stets gemäss bleibt, und von ihr erfüllt, begeistert, ganz und unbedingt sich ihm widmet. Diese völlige Wechseldurchdringung von Einsicht und Willen nennen wir vollkommene Gesinnung, „Tugend“. Die Idee des höchsten Gutes wird von hier aus Princip der Tugendlehre, woraus die

Grunderscheinungen jener Gesinnung, die „Cardinaltugenden", sich werden entwickeln lassen.

Diese Gesinnung stellt zugleich die Seite der Allgemeinheit und Uebereinstimmung unter den Einzelnen dar. Durch jene Vollkommenheit der Gesinnung sind alle Sittlichen einander gleich und verbunden: allein von ihr erfüllt können sie in die innige Gemeinschaft treten, welche die ethischen Ideen zu realisiren vermag.

b) Das Handeln sodann wird nur dadurch vollkommen, dass es das höchste Gut in jeder einzelnen Gestalt der Gemeinschaft auf die möglichst ihr entsprechende Weise darstellt: theils indem in jede einzelne Handlung die ganze Gesinnung hineingelegt wird, die volle Intensität derselben (Gewissenhaftigkeit) darin gegenwärtig ist; theils indem die künstlerische Besonnenheit jeder Handlung das möglichst gelungene Gepräge individueller Angemessenheit aufdrückt. Erst Beides erzeugt die ethische Virtuosität des Handelns, oder den vollständig erfassten Pflichtbegriff. Die Idee des höchsten Gutes wird daher zugleich Princip einer Pflichtenlehre.

Das pflichtmässige Handeln stellt zugleich die Seite der Besonderheit und des Unterschiedes unter den Einzelnen dar. Die Pflicht ist für Jeden eine eigenthümliche in doppeltem Sinne: sie gilt nur dem einzelnen Subjecte und ist nie für Alle dieselbe; — sie ist „unübertragbar": — sie entspricht ferner nur der zeitlich-bedingten Lage des Einzelnen und kehrt niemals auf dieselbe Weise ihm wieder; — sie ist unwiederherstellbar.

(Die innere Majestät des Pflichtbegriffes und die reine Grösse pflichtmässiger Gesinnung hat Kant zur Anerkennung gebracht und ist dadurch, einem sittlich erschlafften Zeitalter gegenüber, zum Wohlthäter der Menschheit geworden. Aber die andere Seite, die der individuellen Angemessenheit pflichtmässigen Handelns, trat dabei zurück: diese hat erst Schleiermacher hervorgezogen. In einer Zeit erregter Parteiungen und abstracter, leidenschaftlicher Begeisterung, wie die unsrige, ist jedoch die Nothwendigkeit desto grösser, auch diese Seite vollständig aus-

zubilden und in der Wissenschaft wie für das Leben zum vollständigen Bewusstsein zu bringen. Der gute Wille, die sittliche Gesinnung, indem sie sich für Einseitigkeiten begeistert, handelt abstract pflichtmässig, wird aber zum Fanatismus, wenn sie der künstlerischen Besonnenheit ermangelt.)

c) Jene vollkommne Gesinnung, stets sich darstellend in diesem vollkommnen Handeln, erzeugt nun im Selbstgefühle des Subjects die vollkommne und dauernde Lust, welche jede gelungene Thätigkeit begleitet, welche zugleich, völlig selbstständig, aus der Tiefe des eigenen Wesens (Genius) schöpft (§ 20, II). Wir nannten sie innere Glückseligkeit. Aber ebenso, wie jene Vollkommenheit in uns kein ruhender, unveränderlicher Zustand ist, sondern wesentlich in stets fortschreitender, sieghafter Thätigkeit besteht, so ist auch die Glückseligkeit kein stätiges und in unverändertem Maasse beharrendes Gefühl, kein starrer Gemüthszustand, sondern, indem sie die stets besser gelingende Thätigkeit begleitet, so erzeugt sie sich stets aus derselben und wächst zu desto grösserer Frische und Intensität, je mehr wir des eignen Quells jener Thätigkeit uns bewusst bleiben.

Die äussere Glückseligkeit ist dabei nur ein zufälliges, allerdings aber mitbestimmendes Moment; und wir müssen den beiden entgegengesetzten Parteien widersprechen, die dies Element unterschätzen, oder die es zu hoch stellen in der Ethik. Was der von gelungener ethischer Thätigkeit Erfüllte und darum innerlich Glückselige von äussern Bedingungen bedarf, ist das Doppelte: eine homogene Sphäre für jene Thätigkeit, und Abwesenheit alles innerlich ihn Hemmenden oder äusserlich Hindernden. Beides ist jedoch ein stets mitbedingendes Element für das Gelingen oder Mislingen der Thätigkeit, mithin auch um das Gefühl innerer Glückseligkeit entweder zu steigern oder bis zum Bewusstsein resignirter Ruhe und sittlicher Fassung herabsinken zu lassen, welches indess nie in das Gegentheil, in Zwietracht mit sich selbst und zerrüttende Unruhe, überschlagen kann. Der Ethische, je wirksamer er ist, desto weniger ist er abstract unabhängig oder indifferent zu denken gegen seine Umgebung, weil diese das Element ist, auf welches er zu wirken

hat. Aber auch gegen das, was wir äussere Glückseligkeit nennen, verhält er sich aus gleichem Grunde nicht bloss apathisch. Diese ist, ihrem eigentlichen Wesen und ihrer sogar erlaubten Bestimmung nach, auf Genuss gerichtet, d. h. auf Lusterregung durch irgend ein Aeusseres. Desswegen trägt sie durch sich selbst schon den Charakter des Unstäten und Wechselnden (vergl. §. 21). Aber auch dies Element wird ethisirt und gebildet durch die sittliche Gesinnung, indem sie aus dem Wuste der mannigfachen Genussmittel das Homogene, an sich also schon Edle und Geistige, sich aneignet, das Uebrige gleichgültig liegen lässt. Denn dem Ethischen ist der äussere Genuss niemals letzter Zweck, sondern Mittel: er sucht ihn als die innere Erfrischung, Wiederherstellung seiner geistigen Totalität; er vergeistigt ihn daher schon unwillkürlich. Desshalb ist auch äusserlich nur der Ethische des wahren Genusses fähig, weil er ebenso unbefangen und arglos in seine Augenblicklichkeit sich versenken kann, als er sich doch zugleich über ihn hinaus und ihm unendlich überlegen weiss, weil er mit der unzerstörbaren Harmonie seines Innern ebenso sich ihm hingiebt, als ihn frei wieder entlässt.

Die innere Glückseligkeit hat daher zugleich die äussere als ein untergeordnetes Element in sich aufgenommen. Sie ist über den Gegensatz von Ascese (bornirter Verschmähung oder Entsagung) und von Eudämonismus, welcher den Genuss als Selbstzweck setzt, zur selbstbewussten Ruhe der gleichen Möglichkeit von Beidem emporgestiegen.

II. Das höchste Gut in Gestalt der Gemeinschaft. Hier erst löst sich die Frage: was Inhalt und Ziel der tugendhaften Gesinnung und des pflichtmässigen Handelns sei, worin das specifisch Sittliche bestehe, im Unterschiede ebenso von allem Nichtsittlichen, wie von dem erst zu Ethisirenden?

Inhalt des höchsten Gutes sind die ethischen Ideen, dargestellt in einem Systeme von Gemeinschaften, durch welche allein erst objectiv vollkommne Existenz für den Einzelnen wie für die Gesammtheit, subjectiv das Gefühl innerer Glückseligkeit dem Menschen erreichbar ist, in welchem daher sein

Genius völlig sich darstellen, sein Grundwille sich Genüge thun kann. Indem nämlich die drei ethischen Ideen auf eigenthümliche Weise die Subjecte ergreifen und dauernder Antrieb für ihren Willen werden, stellt sich jede derselben in einer eigenthümlichen Form der Gemeinschaft dar, welche, so gewiss darin dem Grundwillen des Subjects Genüge geschehen, als ein Gut von ihnen empfunden werden muss. Dies Gut ferner wird nur durch gemeinsame Freiheit hervorgebracht und erhalten: es ist das Werk einer stäten frei geistigen That. Sodann ist diese Freiheit nicht auf selbstsüchtige Zwecke gerichtet, vielmehr unterwirft sie das Subject einem höhern, über die Persönlichkeit hinausliegenden Interesse; das Erzeugte ist daher ein ethisches Gut. Zum innern ergänzenden Systeme sind die ethischen Güter endlich dadurch verbunden, dass sie in ihrer Zusammenwirkung und Uebereinstimmung die vollkommenste Gemeinschaft Aller, d. h. das höchste Gut in seinem Inhalte und realen Erfolge darstellen.

(Der Sinn dieser Sätze in wirklicher Lebensanwendung kann nicht zweifelhaft sein, sofern wir uns erinnern, was die Bedingungen eines vollkommnen und glückseligen Lebens seien. Nur unter einem Staate mit den gerechtesten und zugleich den humansten Gesetzen, in einem Familienbunde, der durch das höchste Wohlwollen getragen wird, in einer Kunst- und Wissensgemeinschaft, welche jedem Befähigten in eigenthümlicher Weise ihre Schätze entgegenbringt, von einer Geselligkeit umgeben, welche Jedem die mannigfachsten geistigen Ergänzungen gewährt, in einer Kirche, die auf das Reinste und zugleich Vielseitigste das Bewusstsein der Gottinnigkeit in uns erweckt und befestigt: — nur in der Zusammenwirkung aller dieser ethischen Güter ist für den Einzelnen die volle Entwicklung seines Genius, vollgenügende Thätigkeit und ein glückseliges Leben, für die Allgemeinheit der Subjecte die vollkommenste Gemeinschaft möglich. In allen diesen Gütern zusammen realisirt sich das höchste Gut, ebenso für den Einzelnen, wie für die Gemeinschaft.)

Die Idee des höchsten Gutes wird daher von hier aus Princip einer Güterlehre, in welcher es als ein reales, erreichbares

und in gewissem Sinne stets erreichtes, aber auch immer höher zuerreichendes, nachgewiesen wird. Die düstere Vorstellung einer blossen Jenseitigkeit desselben verschwindet; dennoch ist in ihm ein unendlicher Fortschritt bis ins wahrhafte Jenseits hinein ebenso deutlich vorgezeichnet.

III. Wenn wir endlich beide Seiten, die der Einzelheit und der Allgemeinheit, an jener Idee mit einander vergleichen: so ist die Unabtrennbarkeit beider und ihre unablässige, wechselsweise sich hervorrufende Beziehung unverkennbar.

a) In Bezug auf den Einzelnen bringt das höchste Gut die Uebereinstimmung seines Willens mit der Gemeinschaft hervor. Er unterwirft sich mit Bewusstsein, dient der Vollkommenheit, dem Wohle Aller: er ist ein harmonisch eingreifender Theil der Gemeinschaft geworden; aber er befriedigt darin zugleich nur den eigensten tiefsten Antrieb seines Wesens. Auch das Zusammenfallen dieser beiden Seiten ist hervorzuheben: die Ueberwindung der natürlichen Selbstsucht, rückhaltlose Hingabe an die Gemeinschaft, und dadurch gerade die Gewinnung der ächten Persönlichkeit, Versöhnung des Genius in Jedem, sind unabtrennbar von einander. Durch den ethischen Process, welcher solchergestalt das höchste Gut in Jedem auf eigenthümliche Weise verwirklicht, werden der Gemeinschaft immer vollkommnere Individuen, als Bedingungen ihrer Vollkommenheit, entgegengebracht.

b) Umgekehrt erzeugt das höchste Gut immer vollkommnere Gemeinschaften, und erfüllt dadurch die wesentlichste Bedingung, dass die Persönlichkeiten vollkommner sich zu entwickeln vermögen. Nur in vollkommner Gemeinschaft liegt auch für den Einzelnen das Vermögen vollkommenster, intensivster Entwicklung nach seinen eigenthümlichen Anlagen, und hierdurch die Gewissheit der ihm beschiedenen Glückseligkeit.

Keine der beiden Seiten des ethischen Processes daher, weder die vom Einzelnen zur Vollkommenheit der Gemeinschaft, noch jene, die von der Gemeinschaft zur Vollkommenheit des Einzelnen übergeht, ist die wesentlichere oder ist in der Theorie der Ethik stärker zu betonen, als die andere (wir wollen dabei nur an die

entgegengesetzten Einseitigkeiten der Kantschen und der Hegelschen Auffassung erinnern): sondern jede ist gleich-berechtigt und gleich-ursprünglich, aber zugleich harmonisch der andern; denn in beiden bethätigt sich nur die Eine ewige, dem menschlichen Geiste immanente Macht des höchsten Gutes, des Grundwillens oder der ethischen Ideen.

c) Beide Seiten am höchsten Gute, wie am ethischen Processe, greifen daher auch in jedem bestimmten Umkreise der Bildung in einander ein und enthalten ein übereinstimmendes Ergebniss. Es gilt auch hier jener allgemeine Satz unserer Ethik: dass Einzelexistenz und Collectivexistenz nie in Widerstreit mit einander stehen, sofern nur beide in ihrer Wahrheit betrachtet werden (§ 9, I.). Indem durch den ethischen Process am Einzelnen die Selbstsucht überwunden, er der Gemeinschaft gewonnen wird, gewinnt er zugleich darin seine wahre Persönlichkeit. Umgekehrt, indem ein System vollkommner Gemeinschaften den Einzelnen in sich aufnimmt, können sie gar nicht umhin, das Wesen des Guten in ihm unablässig anzuregen: sie streifen ihm die bloss selbstsüchtigen Regungen ab, indem sie ihn in das wirksame Element des Guten eintauchen und so allmählig seine wahre Natur hervorlocken. In einem Reiche befestigter Sittlichkeit vermag der Selbstsüchtige oder Lasterhafte nicht auszudauern: er findet in jeder seiner Thaten factisch sein Gericht; es bedarf gar nicht der nachträglichen Strafe. Und zuletzt muss die ursprüngliche Macht des Guten auch in ihm den Sieg behalten; denn wahrhaft ist sie Eins mit dem in ihm nur unterdrückten Grundwillen. So zehrt das Böse allmählig von Innen sich auf an dem intensiv und extensiv fortschreitenden Siege der ethischen Ideen: dies ist das unaufhörlich vor unsern Augen sich vollziehende Weltgericht, dessen still unwiderstehliche Wirkungen wir überall entdecken können, wenn wir selber nur reinen Blicks und von einer hinreichend hohen Warte der Betrachtung aus auf die Weltfügungen herabschauen. Wo wir ein Gutes zerstört wähnen, oder wo ein Verwerfliches uns siegreich erscheint, da bedarf jenes sicherlich noch der sittlichen Reinigung und Busse, um höher wieder aufzuerstehen, denn sonst wäre es unbesiegbar ge-

wesen: — dies rechtfertigt sich selbst als ein solches Straf- und Reinigungsgericht, sonst hätte es gar nicht siegen können. In allen diesen Thatsachen jedoch, was unsere Ungeduld oder die Schwäche unsers Urtheils unbeachtet lässt, ist Segen wie Gericht zunächst ein innerliches, im geheimsten Bewusstsein der Handelnden selbst sich vollziehendes, sie bestätigend oder verwerfend; und dies Gericht ist durchdringend und unentfliehbar, denn es ist nur Ausdruck der ewigen Macht des Guten oder Gottes selbst im Gemüthe, welches darin sein eignes höchstes Gesetz empfinden muss.

IV. Wenn wir daher alles Bisherige zusammenfassen: so ergiebt sich, wie im Begriffe des höchsten Gutes, gleich einem Mittelpunkte, alle Seiten des ethischen Processes zusammenlaufen. In Bezug auf den Einzelnen ist das höchste Gut die gelungene Entfaltung seines ureignen, aus Gott entspringenden Genius, für sein Selbstgefühl die aus dem eignen Innern sich erzeugende Glückseligkeit: für die Allgemeinheit die vielseitigste und die vollkommenste Form geistiger Gemeinschaft. Für das gesammte Menschengeschlecht endlich ist das höchste Gut die Verwirklichung seiner vorweltlichen Einheit ins Zeitleben (§ 5); seine stets weiter vordringende Entwicklung zur Menschheit, — welche ebenso das Reich Gottes in den Geistern ist.

Gleicherweise ist es für die Entwicklung der ethischen Hauptbegriffe der Mittelpunkt: im höchsten Gute, nach allen Beziehungen, welche wir bisher entwickelten, stellt sich der Grundwille des Menschen dar; und wenn wir jenen Begriff in der freien Gemeinschaft der Individuen wirksam denken, wird er zum Systeme der ethischen Ideen. Endlich in Bezug auf das Ganze der Ethik muss das höchste Gut in der Innerlichkeit des Willens als Vollkommenheit der Gesinnung, Tugend, in der Entäusserung desselben als Vollkommenheit des Handelns, Pflichtmässigkeit, in der objectiven Bethätigung beider als System frei hervorgebrachter Güter erscheinen. Und so kann der ganze folgende Theil der Ethik in Ausführung der Tugend-, Pflicht- und Güterlehre als die erschöpfende Darstellung

des höchsten Gutes bezeichnet werden; gerade ebenso, wie wir (§ 27, zu Ende) die Ethik in Bezug auf das einzelne Subject als die Lehre von dem rechten, dem Begriffe gemässen Charakter bezeichneten. Beides widerspricht sich nicht, sondern ergänzt sich, wie sogleich im Folgenden an der Genesis des sittlichen Charakters näher zu zeigen ist.

Fünfter Abschnitt.

Die Entwicklung des sittlichen, dem höchsten Gute gemässen Charakters.

Allgemeiner Begriff.

§ 34.

Es hat sich gezeigt (§ 31, II.), dass nur der Charakter, nicht das Naturell, der Erstrebung des höchsten Gutes gemäss sei. Die Frage ergiebt sich daher: wie der Charakter sich bilden müsse, um diese Gemässheit an sich zu tragen, d. h. um Ausdruck eines sittlichen Willens zu sein.

Der Charakter ist niemals ruhender Zustand, sondern ein stets sich Erzeugendes und höher Steigerndes aus den Bedingungen des Naturells (§ 30, IV.). Ebenso wählt er sich bleibende Endzwecke aus der wechselnden Reihe der Güter und verfolgt sie stätig und selbstbewusst in denkender Beurtheilung (§ 28). Jede Wahl jedoch ist Entscheidung zwischen entgegengesetzten Möglichkeiten, und so ist die Freiheit des Charakters, im Unterschiede von der des Naturells, ausdrücklich als Wahlfreiheit zu bezeichnen. (Vgl. § 21.)

Um so mehr kann die höchste Form des Charakters, die sittliche, nur Resultat einer Entwicklung, der stäten Selbstthat und Selbstbildung sein; mithin wird sie durch Stufen emporsteigen, in welchen zugleich die Möglichkeit des Gegentheils (hier des Widersittlichen, „Bösen“) durchschritten wird. Erst aus der Ueberwindung dieser Unentschiedenheit geht die Sittlichkeit des Charakters hervor, — die bewusste, freie, im Unterschiede von der bloss instinctiven, am Triebe

haftenden des Naturells, deren vereinzelte Ausdrucksweisen, in Gestalt bestimmter Triebe, wir kennen gelernt haben.

Desshalb hat das umfassende System der Ethik ebenso sehr die Natur des Bösen, als des Guten zu erkennen, indem sie jenes als das in der Wahlfreiheit als möglich Gesetzte, aber zugleich durch die Entscheidung des Guten in seiner Möglichkeit Ueberwundene nachweist. Das bewusste, und darum entschiedene Gute, der in sich fest gewordene sittliche Charakter, geht nur aus dem Bewusstsein der freien Entscheidung zwischen beiden Gegensätzen hervor. Auch von dieser Seite betrachtet ist daher das sittliche Leben nicht Zustand, Ruhe und Unbeweglichkeit, sondern stets sich erneuernder, aus dem Bewusstsein einer Möglichkeit des Gegentheils selbstkräftig sich herstellender geistiger Process und Progress zugleich. Denn man würde Unrecht haben, sich jenes Bewusstsein entgegengesetzter Möglichkeiten stets zum wirklichen Kampfe gesteigert zu denken. Je befestigter vielmehr der sittliche Charakter in der rechten Entscheidung ist, desto weniger erhebt sich ihm das Bewusstsein von der Möglichkeit des Gegentheils zur eigentlichen Versuchung, und immer tiefer dem Guten mit seinem Willen sich einbildend und dessen Natur an sich ziehend, geht das Auchandersseinkönnen zuletzt nur wie eine verblasste Vorstellung an seinem Bewusstsein vorüber. Dennoch kann es nie gänzlich verschwinden und die Wahlfreiheit damit zur völligen Unwillkürlichkeit (todten Gewohnheit) herabsinken. Denn es ist ja das Wesen des Charakters, in eigentlich bewusste Zwecksetzungen seinen Willen zu legen und in der immer höher gesteigerten Sicherheit desselben seine Freiheit zu besitzen, aus welcher dann eben die einzelnen Handlungen desto stätiger und folgerichtiger, d. h. desto nothwendiger hervorgehen; nach der von uns entwickelten Lehre (§ 15, I.), dass der Wille frei, nach seinem Wesen sich bestimmend, die einzelne Handlung aber eben darum nothwendig sei.

Durch diese Nachweisung der Genesis des sittlichen Charakters in seiner allmähligen Erhebung über die Möglichkeit des Bösen und der sich steigernden Befestigung durch das Gute, kann

die Ethik mittelbar einen consultativen Charakter erhalten, Erziehungslehre zur Sittlichkeit werden, ebenso wie sie früher als die Lehre von der Ausbildung des Charakters sich bestimmen liess. Und diese mittelbare Wirkung wird die Ethik um so entschiedener haben, sofern sie selbst nur bis zu ihrer tiefsten Quelle gelangt ist, indem sie den Menschen nur Dessen bewusst macht, was er eigentlich meint, sucht und will, und was er, durch täuschende Neigungen oder durch falsches Urtheil verlockt, bloss sich entgehen lässt. Das mit scharfer Klarheit vor ihn hingestellte Bild des Guten weckt in ihm die eigene verwandte Natur, seinen Grundwillen für dasselbe, und auch hier ist die gründliche Theorie der beste Anfang und Antrieb für die wahre Praxis.

I. Wie sich ergab, besteht das Handeln des Charakters, in seinem specifischen Unterschiede von dem des Naturells, im Setzen eines absoluten Endzweckes, im Verhältniss zu welchem alle andern, gleichfalls gesetzten Zwecke entweder bloss beiherlaufende Nebenzwecke oder Mittelglieder sind zur Erreichung von jenem: d. h. sein Handeln ist ein planvoll geordnetes, intensiv und extensiv sein ganzes Leben umfassendes, auf Ein Ziel richtendes. Einen solchen Lebensmittelpunkt muss jeder Charakter besitzen, um ein solcher zu sein. Je mehr daher die einzelnen Handlungen insgesammt sich nur auf jenen beziehen, ihn nur von einer besondern Seite darstellen oder, falls er ein noch zuerstrebender ist, sich lediglich seine Erreichung zum Ziele setzen: desto bewusster und consequenter ist der Charakter, desto gelungener und künstlerischer ist sein Handeln.

Worin dieser Endzweck gefunden werden könne, ist keineswegs zufällig, sondern in der Natur unsers Willens gegründet: er ist das höchste Gut, zunächst in seinem psychologischen Ausdrucke (§ 32), als Streben nach „Glückseligkeit", in irgend einer besondern Gestalt, wie sie durch Naturell, Genius und individuelle Lebensstellung in unauflöslicher Verflechtung uns vorgestellt wird. Die Gestalten des Glücks wechseln, in allen aber suchen wir nur jenes Eine. So gehen alle einzelnen Zwecke, wie der allgemeine Endzweck, zunächst noch nicht über den Bereich unserer Persönlichkeit hinaus. Was der Cha-

rakter erreicht und erwirbt, bezieht sich allein auf ihn selber. Daher ist es eigentlich nur der Selbsterhaltungstrieb des Individuums (§ 22), der hier aus der instinctiven Form des Naturells zur besonnenen Zwecksetzung des Charakters erhoben wird. An sich ist dieser Trieb sittlich neutral; darum ist es auch diese Stufe des Charakters. Aber eben desshalb muss er ins Sittliche erhoben, ethisirt werden. Wie dieses geschehe in den verschiedenen Aeusserungsweisen, welche der Selbsterhaltungstrieb sich giebt, haben wir gezeigt (§ 22, a. b. c.). Unter dieser Voraussetzung wird daher der Charakter auf dieser Stufe sogar ein sittlich berechtigter, und es ergeben sich für ihn Pflichten der Selbsterhaltung. Das Individuum, als Träger der sittlichen Idee, soll sich erhalten, ebenso aller Lebensbedingungen sich versichern, die seine Wirksamkeit möglich machen. Dass im Ausgangspunkte dieser allgemeinen Selbstzwecksetzung zugleich jedoch die Möglichkeit selbstsüchtiger Verhärtung, d. h. die Möglichkeit des Bösen, mitenthalten sei, wird sich ergeben.

II. Aber nicht jener Trieb und seine Zwecksetzungen walten allein und ausschliesslich im Charakter: — verhielte es sich also, so läge in der menschlichen Natur gar kein ursprünglicher Antrieb zur Sittlichkeit; sie wäre nur, wie die Sophisten aller Zeiten behauptet haben, eine äusserliche Uebereinkunft und Erfindung menschlicher Kunst; ein Wahn, den unser Werk durch alles Bisherige schon widerlegt hat. Vielmehr werden zugleich im Menschen die unmittelbaren Regungen der ethischen Ideen wirksam, der Rechtssinn, das Wohlwollen, der Vervollkommnungstrieb und über ihnen allen das ahnungsvolle Gefühl der Gottinnigkeit. Sie alle durchkreuzen und beschränken jenes Sichselbstzwecksetzen in seinem bloss instinctiven oder klar bewussten Handeln unaufhörlich, und nöthigen den Menschen mit tiefem, unwillkürlichem Drange, seinen Selbstwillen den Andern zu opfern, sowie einem höchsten Waltenden sich zu unterwerfen. Ebenso umgiebt ihn schon in den Gemeinschaften, welche von seiner Geburt an ihn in sich aufnehmen, ein objectiv Sittliches, und regt die in ihm schlummernden Ideen hervorbildend an durch Alles,

was wir Cultur nennen können im weitesten Sinne. So wird Jeder durch das eigene Innere und von Aussen her unablässig angeregt, über die erste Stufe des Charakters, als den reinen Ausdruck des Sichselbstzwecksetzens, hinauszugehen; und wohl Keiner innerhalb der Gemeinschaft ist selbst so machtlos oder von Andern so verlassen, dass ihm nicht gegeben würde, aufopferndes Wohlwollen zu zeigen oder selber wohlwollende Theilnahme zu empfangen. So leben wir alle schon unmittelbar in einer sittlichen Atmosphäre von Wechselwirkungen, welche das instinctiv Sittliche in uns niemals unangeregt lassen, wozu selbst das Laster, das sogenannte „böse Beispiel" zu rechnen ist. Indem wir nämlich es als böse, als nicht sein sollend zu beurtheilen gedrungen sind, kommt uns mittelbar zugleich daran die wahre Natur des Guten zum Bewusstsein. Nur der Zustand der Gesellschaft ist absolut verwerflich — und sporadisch unter Völkern oder in gewissen Schichten der Gesellschaft vorübergehend ist er schon eingetreten — wo das öffentliche Urtheil selber in völlige Verkehrung geräth, indem es das Verwerfliche als löblich, das wahrhaft Sittliche als thöricht und obsolet bezeichnet.

Der Charakter auf dieser Stufe fällt nun dem eigentlichen Gebiete der Sittlichkeit anheim; denn er setzt nicht mehr sich, sondern irgend ein Anderes als höchsten Endzweck, dem er sich opfert (die Mutter ihrem Säuglinge, der Forscher seiner Wissenschaft); d. h. die Idee der ergänzenden Gemeinschaft, als Wohlwollen oder als Vervollkommnungstrieb, worin wir die beiden Grundgestalten des specifisch Sittlichen erkannten (§§ 13. 14), hat ihn auf irgend eine besondere Weise ergriffen. Aber damit sind sein ganzes Wesen und alle seine Willensantriebe noch nicht in jene höchste Zwecksetzung aufgenommen: es bleibt noch ein getheilter Wille und es sind gemischte Antriebe, denen sein Handeln folgt. Der Charakter ist der Substanz nach sittlich, indem überhaupt sein Wille rein sittlichen Zwecksetzungen sich geöffnet hat; aber es ist entweder bloss eine einzelne, beschränkte Gestalt des Sittlichen, ausserhalb deren sein Wille uncultivirt bleibt, oder es sind nur

vorübergehende Anregungen, immer neue Vorsätze eines im Ganzen noch unentschiedenen Willenszustandes.

III. Die höchste Gestalt der Sittlichkeit wird im Charakter erst dadurch erreicht, dass er zum allgemeinen und bewussten Vorsatze sich erhebt, in jeder besondern Zwecksetzung die Eine Idee des Guten zu vollbringen: Wollen des Guten in seiner einzelnen Gestalt um des allgemeinen Guten willen, welches nun der einzige und zugleich allgemeine Endzweck all seines Handelns geworden ist. Erst hier ist der Charakter der Idee des höchsten Gutes angemessen: in der Gesinnung durchdringt ihn die Eine, allgegenwärtige Liebe, ins Handeln begleitet ihn selbstaufopfernde Begeisterung. Es wird sich zeigen, dass mit dieser Vollendung des menschlichen Willens zugleich die Eintracht des ewigen und des endlichen Willens hergestellt ist. Die höchste, wahrhafte Sittlichkeit ist Einswerden mit Gott in freier Unterwerfung.

Wir unterscheiden daher drei Stufen und damit drei Grundgestalten in der Entwicklung des Charakters zur Sittlichkeit: den Charakter im Bereiche der auf die Persönlichkeit gerichteten Endzwecke; den Charakter in seiner Hingabe an eine besondere Gestalt der sittlichen Idee, substantielle Sittlichkeit; den Charakter in seiner Angemessenheit für das höchste Gut, bewusste Sittlichkeit.

Es ist nicht nothwendig, dass jeder Einzelne jede dieser drei Stufen in ihren gesonderten Unterschieden nach einander durchschreite. Vielmehr finden wir hochbegabte Menschen, sittliche Genien, denen vom ersten Erwachen ihres Bewusstseins an, als eigentlich sittliche Genialität, eine Inbrunst der Liebe und selbstaufopfernden Begeisterung zur Seite steht, welche sie über alle Kämpfe oder Schwankungen eines uneinigen, getheilten Willens hinüberhebt. Wir bezeichnen sie mit Recht als sittliche Vorbilder; denn sie zeigen die gottverwandte Natur unsers Willens in frischer Ursprünglichkeit und erregen die nacheifernde Begeisterung, weil wir darin zugleich unser wahrhaftes Wesen anerkennen müssen. Aber auch sonst ist die sittliche Erziehung für Jeden

eine durchaus eigenthümliche und unberechenbare; denn jede Lage und Lebensverwicklung greift hier mitbestimmend ein. Nur das wird behauptet und ist nachgewiesen: dass in jenen drei Hauptformen des Charakters die einzig möglichen Grundbestimmungen enthalten sind, nach denen der Wille sich entscheiden kann. Gleichwohl folgt wiederum aus der freien Entwicklung und stäten Beweglichkeit, welche im allgemeinen Wesen des Charakters liegt (§ 30, IV.), dass ein und dasselbe Individuum — und das Gleiche gilt von ganzen Völkern und Zeitaltern — zwischen einer höhern und niedern Stufe auf- und abschwanken, in begeisterten Epochen seines Lebens zu ächt sittlichen Entschlüssen sich erheben, dann wieder in das gewöhnliche Gleis gemischter oder eigensüchtiger Motivationen herabsinken kann. Und bei dem Präliminaren und Unreifen, was überhaupt noch unsere Erdzustände dem schärfern Urtheile darbieten, kann es nicht anders sein, als dass bei Weitem die Meisten von uns noch in der Charakterbildung begriffene, unvollendete oder trümmerhafte Persönlichkeiten sind, schwankend zwischen der ersten und zweiten Stufe und die höchste dritte nur im Vorsatze oder in der Erkenntniss anticipirend.

Auch die Selbstprüfung (die Kunstlehre sittlicher Selbstbildung, was man sonst „Ascetik" nannte) hat für Jeden von dem Gesichtspunkt auszugehen: aus welchem Lebensmittelpunkte, mit Bewusstsein gefassten höchsten Endzwecke er lebe und handle, in welcher Gestalt er das höchste Gut erfasst habe und mit welcher Willensenergie und künstlerischen Angemessenheit er ihm in den einzelnen Handlungen genugthue.

1) Der Charakter im Bereiche der auf die Persönlichkeit gerichteten Endzwecke.

§ 35.

Hier ist der unterste, aber zugleich auch der Ausgangspunkt des Charakters gegeben, und weil der Selbsterhaltungstrieb in uns zu wirken niemals aufhört, zugleich die allgemeine Grundlage aller, auch der ethischen Charakterbildung. Indem

nämlich jene unmittelbaren Antriebe stets in uns thätig sind, bedürfen sie nur ethisirt zu werden, d. h. einer grossen sittlichen Lebensaufgabe zum Mittel zu dienen, um in die höhere Form des Charakters als ein untergeordnetes, aber mit ihm versöhntes und dadurch berechtigtes Element einzutreten.

I. Zunächst ist schon die hier gesetzte, ganz formelle Erhebung des Subjects über die unwillkürlichen und wechselnden Antriebe des Naturells zur freibewussten Zwecksetzung eine allgemeine Vorbedingung des ethischen Processes. In der Charakterbildung überhaupt werden nicht allein die Triebe in ihrem unruhigen, sich selbst aufhebenden Wechsel überwunden, indem sie nicht mehr als solche, d. h. unwillkürlich, den Willen bestimmen (§§ 20. 27.): sondern auch die mannigfaltigen, ebenso unter sich widerstreitenden Güter des Naturells werden negirt (§ 24). Der Charakter schon auf dieser Stufe strebt ihnen nicht in ihrer Gesammtheit nach, indem er ihre gegenseitige Ausschliessung gewahr wird, sondern nur demjenigen Gute, was ihm statt aller andern dienen, den Mangel der übrigen ersetzen oder verbergen kann. Dasjenige, was ihm individueller, d. h. durch sein Naturell bedingter Weise das vorzuziehende ist, wird hier vom Charakter für höchstes Gut gehalten und in freier Zwecksetzung angestrebt. Absoluter Endzweck dabei aber bleibt die Selbstgenüge der Persönlichkeit, kurz derjenige Zustand, welchen das wirklich erreichte, wahrhaft höchste Gut bei sich führen würde: — Glückseligkeit durch besonnenes Handeln erstrebt. Es ist

a) der lebenskluge Charakter,

welcher, nirgends mehr durch den Trieb bestimmt, sondern einem freientworfenen Lebensplane folgend, dennoch keine höhere Zwecksetzung kennt, als die eigene Genüge. Damit ist zwar noch nichts Ethisches, aber die erste formelle Vorbedingung alles Ethischen erreicht: es ist bewusste Ordnung in die Zwecksetzungen und Handlungen des Willens eingetreten. Dieser Zustand des besonnenen Wollens und Handelns, die „Lebensklugheit", ist daher abermals das sittlich Neutrale. Dagegen ethisirt, auf-

genommen in die gesicherte Kraft sittlicher Gesinnung, wird sie ein nothwendiges Bestandtheil ihrer Vollkommenheit: sie stellt die künstlerische Seite aller Pflichtmässigkeit dar.

II. Hier jedoch, an diesem Urquell der Entscheidung, wie der Charakter sich erfassen und in seiner Zwecksetzung sich bestimmen will, liegt für Jeden eine doppelte Möglichkeit, nicht nur überhaupt und in bleibender Entscheidung, sondern bei jeder einzelnen That stärker oder schwächer sich erneuernd: entweder sich selbst, seine Persönlichkeit, zum höchsten Zwecke zu machen, oder dieselbe unterzuordnen einem wahrhaft objectiven, über alles Persönliche hinausliegenden Endzwecke. Es ist die Möglichkeit einer doppelten Selbsterfassung des Willens, zur Selbstsucht oder zur Selbstentsagung — zum Widersittlichen oder zur Sittlichkeit, zum „Bösen" oder „Guten" in irgend einer ihrer tausendfältigen Gestaltungen.

Bei diesem wichtigen und folgenreichen Begriffe ist nun von Neuem bestimmter anzuknüpfen an die allgemeine Weltansicht, welche der gegenwärtigen Ethik zu Grunde liegt. Die Frage von der Möglichkeit des Bösen enthält nämlich ihrer tiefreichenden Natur nach wiederum eines jener entscheidenden Probleme, an denen sich der ganze Charakter eines philosophischen Systems, die Tiefe und Gründlichkeit seines Princips erkennen lässt, gleichwie wir schon früher am Begriffe der Freiheit und der individuellen Unsterblichkeit ähnliche Probleme fanden. Zum Glück können wir uns wegen jener Frage auf die umfassende Behandlung derselben in unserer „speculativen Theologie" berufen, welche uns ebenso der Mühe überhebt, auf das Allgemeine jener Untersuchung einzugehen, als in polemische Erörterungen uns einzulassen.*)

Nur an das Dreifache werde aus jenem Zusammenhange erinnert; zuerst: dass auf rein begriffsmässigem Wege nur die allgemeine Möglichkeit eines Bösen im Willen begreiflich werde, keineswegs seine Wirklichkeit, noch weniger seine Nothwendigkeit. Unsere Kritik der entgegengesetzten An-

*) „Speculative Theologie" § 228. § 232—240.

sichten hat dort gezeigt, welche schädliche Irrthümer durch Nichtbeachtung dieses entscheidenden Punktes sich erzeugen mussten. Hier, in der Ethik, stehen wir zugleich auf psychologischem und auf factischem Boden: wir können als allgemeine Thatsache das Umschlagen jener blossen Möglichkeit in Wirklichkeit voraussetzen und haben nun die psychologischen Quellen und Grunderscheinungen desselben hier nachzuweisen.

Sodann ist weiter daran zu erinnern, dass als allgemeiner Grund des Bösen im endlichen Geiste gerade dasjenige Princip sich ergab, welches Grund seiner Vollkommenheit ist, das Princip seiner Eigenthümlichkeit und Selbstheit; nicht, worin die ältere Lehre jenen Grund suchte, über welche Auffassung die neuern und neuesten Ansichten gleichfalls noch nicht mit entschiedener Klarheit sich erhoben haben, im bloss negativen Charakter seiner Endlichkeit oder in einem Deficit an Realität. (Ueberhaupt sei es gestattet, darauf hinzuweisen, dass nur in der Lehre von den endlichen Substantialitäten oder vom ewig Endlichen auch jener für jede religiös-ethische Weltansicht so entscheidende Punkt über den Ursprung des Bösen sich gründlich erledigen lasse. Diejenigen daher, welche in dieser Frage mit uns einverstanden sind, keineswegs aber über jenen Begriff uns beitreten können oder wollen, mögen wohl bedenken, wie dabei die tiefere Consequenz ihres Philosophirens zu retten sei!) Der Urquell des Bösen in seinem specifischen Charakter, — im Unterschiede von der blossen „Sinnlichkeit“ oder den „Schwächheits“- und „Unterlassungssünden“, welche dem noch unentschiedenen Kampfe zwischen dem Naturell und dem eigentlichen Charakter angehören (§ 29), — ist die Selbstheit, zur Selbstsucht gesteigert, oder der Wille der Persönlichkeit zur Ausschliesslichkeit erhoben und damit alle unmittelbaren Regungen des instinctiv Sittlichen zurückdrängend. Dass hierin die Möglichkeit eines stäten Hervorbrechens der Selbstsucht in irgend einer besondern Form, überhaupt eine unendliche Vielgestaltigkeit des Bösen enthalten sei, ergiebt sich von selbst. Jeder Zustand des Individuums, wie jeder Bildungsstandpunkt, kann Heerd und Urheber des Bösen in durchaus eigenthümlicher

Gestalt werden. So ist das Böse seiner allgemeinen Erscheinung nach gar sehr „begreiflich“, wiewohl in keinem Sinne „nothwendig“: aber es ist unberechenbar in seiner besondern Facticität, weil in jedem Subjecte und in jedem Verhältnisse seiner Freiheit die Möglichkeit liegt, es auf eigenthümliche Weise zu erzeugen.

Endlich darf nicht übergangen werden, dass das Böse als eine viel universalere Erscheinung sich erwiesen hat, als wofür man gewöhnlich es zu halten pflegt. Gleichwie das Böse in metaphysischem Sinne jede Entartung und Regelwidrigkeit der allgemeinen Naturkräfte (des „objectiv Guten“) bezeichnet, wie es daher schon in der organischen Natur in sehr bestimmten Erscheinungen zu erkennen ist: ebenso erstreckt es sich im Menschen über seinen Willen hinaus und findet in der Erkenntniss- und Gefühlssphäre den ebenso entschiedenen Ausdruck. Das inteilectuelle Böse ist jedoch wiederum nicht blosser Mangel oder Unvollkommenheit des Denkens, nicht der Irrthum aus Schwäche oder Uebereilung des Urtheils, sondern die Selbstsucht des Meinens, die Verstockung gegen die gemeingültige, objective Wahrheit, von der Sophistik augenblicklicher Rechthaberei an bis zu verhärtetem Meinungsfanatismus. Das ästhetische Böse ebenso ist nicht blosse Unerregbarkeit des Schönheitssinnes, sondern auf's Eigentlichste die Selbstsucht ästhetischer Neigung, welche das objectiv Schöne zum Dienste der Persönlichkeit herabdrückt und geniessend oder darstellend dasselbe lüsterner Sinnenerregung oder eitler Selbstbespiegelung zum Opfer bringt: — in beiderlei Hinsicht also die Verkehrung des ursprünglichen und naturgemässen Verhältnisses, nach welchem das Subject dem Dienste des objectiv Wahren und Schönen sich unterworfen fühlt und in natürlich unbefangenem Zustande von seiner begeisternden Macht unwillkürlich dahingenommen wird, dort aber, im aufgereizten Persönlichkeitsgelüste, der allgemeinen Objectivität ebenso, wie dem eignen ursprünglichen Gefühle sich widersetzt. Im eigentlich sittlichen Gebiete endlich ist das Böse ebendamit die Selbstsucht der bewussten Zwecksetzung, indem der Wille die eigene Persönlichkeit in irgend einer Gestalt ihres

Selbstgenusses zum höchsten Ziele, alles Andere zum Mittel dafür macht. Dies ist das Gebiet, auf dem die selbstsüchtigen Handlungen entspringen, und hier greift die ethische Untersuchung ein.

Zuletzt noch ergiebt sich, dass, gleichwie die Stufen des Naturells und des Charakters überhaupt nicht bloss einzelne Zustände der Individuen ausdrücken, sondern ganz ebenso gesammte Geistesepochen und Bildungsrichtungen in ihrer Reife und Eigenthümlichkeit bezeichnen, völlig das Gleiche von den besondern Stufen des Charakters gelten müsse. Alles daher, was im Folgenden vom Unterschiede des Guten und Bösen und von den verschiedenen Steigerungen und Erscheinungsweisen beider Grundarten des Charakters nachgewiesen wird, exemplificirt sich ebenso entschieden an den Collectivpersönlichkeiten, wie an den einzelnen. Wir können gleich bezeichnend von einer Selbstsucht des Staatslebens, bestimmter Stände und einseitiger Bildungsrichtungen sprechen, als man gewohnt ist, das Individuum als böse oder gut zu beurtheilen. Ja wenn man sich einmal auf diesen umfassendern Standpunkt erhoben hat, so wird Nichts wahrer erfunden werden, als etwa der Satz: dass gerade in der Eigensucht der modernen Staatsbegriffe nach Innen und Aussen der Grund liege, warum sie ebenso nichtig und dem Untergange geweiht sind, wie sich am Individuum die innere Selbstvernichtung des Bösen offenbaren muss!

b) Der selbstsüchtige Charakter.

§ 36.

Erst indem das Böse den Willen ergreift und in ihm als bewusste Selbstsucht sich befestigt, hat es seine deutlich erkennbare Wirkung und Wirklichkeit erlangt. Darin nämlich liegt der wesentliche Moment, um den vorher unentschiedenen Charakter zum Bösen zu determiniren, wie der Wille des endlichen Geistes im einzelnen Individuum oder in der Gesammtheit sich ergreift und praktisch bethätigt: ob mit selbstsüchtiger Verschränkung sich in seiner Einzelnheit als Selbstzweck setzend; ob nur in der menschlichen Gemeinschaft sich fühlend und einem absoluten

Zwecke sich opfernd, d. h. die praktischen Ideen auf individuelle Weise darstellend.

I. In dem zur Selbstsucht verhärteten Willen setzt das Subject sich selber als höchstes Gut: damit verwickelt es sich aber in den höchsten Widerspruch gegen sein eigenes Wesen, welches nur in der Gemeinschaft und im Bewusstsein dieser Gemeinschaft die volle Befriedigung findet. Das Gefühl dieses stäten, praktisch hervorbrechenden Widerstreites gegen die eigene Natur und ihre gesunde Entwicklung muss nun auch als Bewusstsein der Unseligkeit, des vergeblichen, nie sich genügenden Strebens hervorbrechen. In der normalen Willensentwicklung, welche eben damit eine zum „Guten" ist, sucht das Subject das höchste Gut (instinctiv oder mit Bewusstsein) in einem Zwecke ausser und über sich, für den es sich selbst als Mittel herabsetzt; d. h. es realisirt die Idee der Menschheit (§§ 5. 6.) auf irgend eine individuelle Weise. Allein hier ist daher auch die Vollkommenheit des Subjects erreicht, welche, in das Selbstgefühl zurückschlagend, seine Glückseligkeit wird.

II. Damit erneuert sich aber der Gedanke von der unendlichen Vielgestaltigkeit des Bösen in seiner einzelnen Erscheinung. In jedem Subjecte wie in jedem Acte seiner Selbstbestimmung liegt eine doppelte Möglichkeit, und es entscheidet sie wirklich nur aus sich selbst: ob es sich als Zweck setze, wie es kann, oder ob es dem immanenten Bewusstsein des objectiv Guten (dem „Gewissen") folge, welches ebenso unausgesetzt und untrüglich in ihm sich kundgiebt. Diese zwiefache Möglichkeit geht allerdings im Menschen jeder einzelnen empirischen Selbstentscheidung vorher: sie bildet den bedingenden Hintergrund aller Freiheitsäusserungen, der rein als solcher niemals in das empirische Bewusstsein tritt, welches sich nur in den einzelnen Willensentscheidungen ergreift. In diesem Sinne, aber nur in diesem, kann man den Ursprung des Bösen als überempirisch bezeichnen; keineswegs jedoch also, dass man ihn damit jenseits des menschlichen Horizontes verlege oder eine dem Zeitleben und unserer Geburt vorangehende Sollicitation zum Bösen annehme. Sinnreich hat Schleiermacher die Vorstellung eines

„Versuchers“ als Dasjenige bezeichnet, was jenseits der Gränze unsers Selbstbewusstseins fällt, was aber desshalb nicht die Gränze unsers Wesens übersteigen muss. Vollends aber wäre es unberechtigt, daraus auf die Einwirkung eines jenseitigen bösen Geistes auf den unsern einen Schluss zu machen. Dies schlösse den metaphysisch schwer zu rechtfertigenden Gedanken eines Widergottes in sich, der ebenso wie der wahre göttliche Geist inspirirend, nur aber zum Bösen, dem menschlichen Bewusstsein sich einzusenken vermöchte. Diese höchst gewaltsame Ansicht liesse nur durch die dringendsten Thatsachen der Erfahrung sich rechtfertigen. Keine dergleichen sind jedoch vorhanden, welche vor einer gründlichen psychologischen Kritik Stand hielten. Vielmehr hat sich der vollständige Erklärungsgrund Desjenigen, was nicht ohne treffende Bezeichnung „Versuchung“ genannt worden ist, im Menschen selber, in dem seinem Selbstbewusstsein zu Grunde liegenden, aber eben darum ihm niemals völlig durchdringlichen Wesen desselben gezeigt, welches „Urposition“, mithin schlechthin selbstständig, unendlich sich bestimmend ist. Er liegt in der realen, zugleich jedoch auf den Willen des Menschen gestellten Möglichkeit, sich zu entscheiden, wobei jedoch nach der schon entwickelten Lehre vom Naturell der grösste Theil seiner Motivationen unbewusst bleibt und nur in der höchsten Gestalt der Charakterbildung, bei Handlungen der „Besonnenheit“, einem gewissen Theile nach sich in Bewusstsein auflösen lässt, während sogar hier noch dunkele Motivationen, unwillkürliche Neigungen oder Abneigungen, beiherspielen und sich nie zu völligem Bewusstsein erheben lassen. Hier nun aber, in diesem zum überwiegendsten Theile dunkel bleibenden Gebiete der Motivationen, ist allerdings dasjenige Element zu berücksichtigen, welches man, gleichfalls nicht ohne auf einer Gesammterfahrung zu fussen, „Erbsünde“, Kant das „radicale Böse“ genannt hat. Wie wir jedoch in einer psychologischen Würdigung und Erklärung dieser Thatsache zeigten,*) reicht dieselbe nicht über den Menschen, als Geschlecht und als Einzelnen, hinaus; und

*) Speculative Theologie, § 238—240.

nicht anders legt auch unser Selbstbewusstsein davon Zeugniss ab. Wir sind uns bewusst, an der allgemein menschlichen Schuld selbstthätig mitbetheiligt zu sein. Aber aus demselben Grunde, der in der wahrhaft innermenschlichen, aber nur vorübergehenden Natur des Bösen liegt, ist auch eine Wiederherstellbarkeit aus demselben möglich, welche in der gleichfalls immanenten, nur zu erweckenden Kraft des Guten liegt, kurz in der Wiederherstellung des normalen Entwicklungsprocesses für den Menschen. Und so liegen in unserer Theorie, wie im Zeugnisse des menschlichen Bewusstseins von sich selbst, Schuld und Entlastung, stäte Versuchbarkeit zum Bösen und unendliche Wiederherstellungsfähigkeit, dicht bei einander und stammen aus derselben Quelle, die auch den Grund der Vollkommenheit des Menschen ausmacht, aus der ursprünglichen, dem göttlichen Wesen immanenten, an sich unvergänglichen Individualität desselben.

c) Die Phänomenologie des selbstsüchtigen (bösen) Willens.

§ 37.

Wenn das Böse in seiner Eigentlichkeit erst auf der Stufe des Charakters hervortreten kann: so hat sich doch ergeben, wie es den unmittelbaren Stoff seiner Verwirklichung aus dem Naturell erhalte. Die Aufregung der Triebe, deren Dauer und Intensität sie zur Leidenschaft steigert, die Ohnmacht besonnener Zwecksetzung ihnen gegenüber, erzeugt schon im Naturell und in den ersten Anfängen der Charakterbildung jene Anomie und immer mehr anwachsende Verkehrung des menschlichen Willens, welche die Selbstsucht in ihrer beschränktesten und unfreiesten, an irgend einen einzelnen Trieb gebundenen Gestalt erscheinen lässt: das Böse als Leidenschaft und Laster. Aber durch die universale Kraft geistiger Entwicklung im Menschen kann es sich auch aus der noch unfreien Gestalt zu besonnener Zwecksetzung erheben: das Böse in der eigentlichen Form des Charakters, als allgemeine Selbstsucht. Aber auch von hier aus kann es sich noch tiefer verinnerlichen, indem es vom Willen aus das Grundgefühl und das Urtheil ergreift, und im

Hasse des objectiv Guten, in der eigentlichen Bosheit, eine allgemeine, obgleich nur verneinende Idealität gewinnt: — die höchste, freieste und damit unüberwindlichste Form des Bösen. Gleichwie nämlich die geistigste, aber darum intensivste Gestalt des Guten die reine „Liebe“ desselben ist, worin der Wille zur Gesinnung und diese mit dem objectiv Guten, den praktischen Ideen, innerlichst einträchtig geworden ist: so giebt es durch verkehrende Gewöhnung auch einen reinen „Hass“ desselben, der mit gleichsam uneigennütziger Liebhaberei seiner Verhöhnung oder Zerstörung sich widmet, und über die bloss selbstsüchtige Zwecksetzung weit hinausgeht.

Indem jedoch diese Grundgestalten des Bösen im Begriffe deutlich und scharfabgesetzt hervortreten, muss für die praktische Beurtheilung wiederholt werden, was wir im Allgemeinen schon vom Verhältnisse zwischen Naturell und Charakter erinnerten: im einzelnen Subjecte sind auch hier wechselnde und fast ununterscheidbar übergreifende Zwischenzustände möglich, an denen die stets bewegliche Natur des Geistes sich kundthut. Und das Böse gelangt am Seltensten, eigentlich nur unter besonders begünstigenden Nebenumständen (wir werden sie kennen lernen), zu dauernder, consequent in sich abgerundeter Existenz, zur bewussten Maxime der Selbstsucht, weil seine innere Naturwidrigkeit und Gewaltsamkeit dem Menschen selber solchen dauernden Zustand unerträglich macht. Es sind zu allermeist nur sporadische Erscheinungen des Bösen oder eine künstlich anerzogene selbstsüchtige Klugheit, welche jedoch wider den eignen Willen durch die verborgene Macht des Guten unaufhörlich zu wohlthätigen Inconsequenzen verlockt wird.

aa) Die Leidenschaft und das Laster.

§ 38.

Auch hier besteht die Hauptbestimmung, welche diesen Zustand des Willens zum Nichtseinsollenden, „Bösen“ stempelt, nur darin, dass die innere Umkehrung der normalen Geistesverhältnisse, worin der allgemeine Charakter des Bösen liegt, im Willen sich befestigt und von seinem Mittelpunkte aus ebenso

verkehrend auf das Urtheil und die einzelnen Willensbestimmungen wirkt. Die Leidenschaft, in weiterer Befestigung derselben das Laster, ist der Wahnsinn des Willens, wie im eigentlichen Wahnwitze das Vorstellen ergriffen ist. Die immer intensivere Begierde steigert sich zur Leidenschaft, welche den Willen in der Gesammtheit seiner freien Möglichkeiten mehr und mehr einschränkt und ihn endlich vollständig in ihr isolirendes Begehren absorbirt. So ist die Leidenschaft zur unwillkürlichen Gewohnheit, zum „Laster" geworden, in welchem der besonnene, frei gedachte Zwecke setzende Wille untergegangen, in Knechtschaft gerathen ist. Damit ist aber jene Verkehrung vollbracht: das Herrschensollende dient, und der untergeordnete Einzeltrieb hat sich zum Herrschenden hinaufgesteigert. Im Laster sinkt der Charakter wieder auf die Stufe des Naturells und des blossen Triebes herab, aber zur Verkümmerung und Bornirtheit desselben. Zur Verkümmerung darum, indem die frische und energische Aneignungsfähigkeit der ersten Gefühlserregungen, hier durch Ueberreizung abgestumpft, zu naturwidrigen Steigerungen genöthigt wird; denn jedes Laster erzeugt zugleich einen naturwidrigen Trieb und erlebt an ihm seine innere Strafe. Seine Bornirtheit zeigt es darin, dass es, statt der Fülle von Trieben und Neigungen, welche im Naturell zusammenwirken, und statt des Geöffnetseins für die ganze Breite der objectiven Welt und ihres Genusses, dessen schon das Naturell fähig ist, in die beschränkteste, einseitigste Selbstbefriedigung sich einschliesst. Es hat den ganzen Antheil am Universum preisgegeben um ein ärmliches, stets sich aufzehrendes Scheingut. Das Laster in seiner Eigentlichkeit gleicht dem Wahnsinn einer „fixen Idee", welche den Willen völlig unterjocht hat; daher auch der traurig verächtliche Eindruck, welchen es hinterlässt! Die besonnene Selbstsucht dringt uns unwillkürlich eine Art von Achtung ab; denn in der consequenten Zweckmässigkeit ihres Handelns liegt wenigstens die geistige Form eines menschenwürdigen Daseins: der Lasterhafte erscheint verächtlich und hassenswerth zugleich, weil er, selbst unter die Stufe des Naturells herabgesunken, die kläglichste Verstümmelung

der schon in ihrer Unmittelbarkeit reichen und harmonischen menschlichen Natur darstellt.

In seiner ethischen Bedeutung, d. h. in seinem Ursprunge gefasst, ist jedoch das „Laster" nur die Selbstsucht in Gestalt einer bestimmten Leidenschaft, welche, indem sie dem Willen zum absoluten Zwecke wird, alles Andere sich unterwirft und eben dadurch die „Zügellosigkeit" des Lasters erzeugt. Und so giebt es psychologisch unbestimmbar viele Gestalten desselben, ethisch nur ein einziges, die in eine bestimmte Leidenschaft verlarvte Selbstsucht, wie ihrem Grunde und Ursprunge nach es auch nur Eine Tugend geben kann.

bb) Das Böse als freibewusste Selbstsucht.

§ 39.

Erst hier stellt sich das Böse in seiner geistigen Form und in seinem vollen, vielseitigen Vermögen dar: besonnene Selbstsucht ist ihrer Form und ihrem Inhalte nach schlechthin unbegränzbar; sie vermag durchaus Alles, auch das an sich Höchste und Tiefste, die Ideen selber, in ihren Dienst herabzuziehen, zum eiteln oder heuchlerischen Schmucke der Persönlichkeit zu machen. Dennoch ist der Mensch unfähig, dies Ideal der Schlechtigkeit vollständig zu verwirklichen. Mag er auch, so weit er mit Besonnenheit sein Handeln beherrscht, nur selbstsüchtigen Zwecksetzungen Raum geben, — und erfahrungsgemäss werden wir keiner geringen Anzahl von Individuen begegnen, welche es mit den deutlich gedachten Motiven ihres Handelns und Benehmens nicht höher gebracht haben; — dennoch, so gewiss das göttlich Ursprüngliche im Menschen mächtiger bleibt, als das menschlich Angebildete, überrascht sie in unwillkürlichen Regungen immer noch der eingeborene Rechtssinn, oder das Wohlwollen, oder der Ehrtrieb, in welchem die Idee der „Vollkommenheit" sich kundthut, oder endlich, vielleicht in irgend eine abergläubische Verzerrung entstellt, das eingeborene religiöse Gefühl, so dass sie wider den eigenen Willen Zeugniss geben müssen von der inwohnenden Gewalt des Guten. Ja bei noch tieferer Erwägung ist zu sagen: dass es dem Menschen weit

leichter werden müsse, die Vollkommenheit des Guten zu erreichen, weil dies als sein ursprüngliches Wesen in ihm vorgebildet liegt und jeder errungene Fortschritt sich selbst belohnt und in weiterem Fortgange unverlierbar befestigt. Nicht so umgekehrt: die Vollkommenheit des Argen und der Bosheit bleibt eigentlich nur ein niemals völlig erreichbarer Begriff, weil es nie gelingen kann, das Göttliche im Menschen in seiner geheimen Wirkung vollständig auszurotten: wenigstens als strafendes Gewissen, als rächende Nemesis macht es sich geltend und zerstört unaufhörlich die Selbstbefriedigung, deren sich gelungene Schlauheit oder verborgene Tücke erfreuen möchte. (In dieser Hinsicht sind die psychologischen Schilderungen grosser Verbrecher nicht unwichtig: als wiederkehrende Erscheinung kommt dabei vor, was die Griechen im Bilde der Erinnyen sogar mythologisch bezeichneten, dass die innere Zerfallenheit nicht selten bis zur Geistesstörung, ja bis zur eigentlichen Vision sich steigert, welche in irren Vorspiegelungen das Verbrechen oder die geheime Verzweiflung vor die Seele führt.)

I. Die besonnene Selbstsucht verhält sich zur vorherigen Gestalt des Bösen (§ 38, aa.), wie sich weiterhin das Verhältniss der bewussten Sittlichkeit zur substantiellen ergeben wird. In den beiden niedern Formen erscheint das Sittliche und das Widersittliche noch gebunden an einen einzelnen Stoff, an eine begränzte Sphäre des Willens, ohne sich über das ganze Gebiet der Gesinnung auszubreiten. Hier dagegen enthüllt sich die volle Tiefe des Bösen, indem die Selbstsucht, wenigstens so weit sie mit Bewusstsein ihres Handelns mächtig ist, nur die eigene Persönlichkeit in irgend einer Gestalt ihres Selbstgenusses zum absoluten Zwecke, alles Andere zum Mittel dafür macht. „Das Universum bin ich mir selber!“ — so fühlt und spricht der Selbstsüchtige, und hat dadurch gerade den Ursprung vielgestaltigster Bosheit, alle Regungen des den ethischen Ideen Feindseligen in sich blossgelegt; denn die Selbstsucht, einmal im Bewusstsein entzündet, kann nun in jede That und in jeden Zustand des Geistes sich einschleichen, indem selbst die Vollkommenheit ihr nur dazu dient, die eigene

Eitelkeit und Selbstbespiegelung höher zu steigern. Dies ist eben das Unergründliche, stets neu sich Erzeugende des Bösen, dass der Inhalt des Ethischen, der Schein der Tugend selbst, dem Selbstsüchtigen zur heuchlerischen Verherrlichung seiner Persönlichkeit oder zum eiteln Genusse an derselben dienen kann.

II. Hierin liegt jedoch der höchste Widerspruch des Geistes mit seinem eigentlichen Wesen, die tiefste Aushöhlung desselben und der vollständigste Selbstbetrug, indem der Mensch die wahrhaften Interessen in sich ertödtet, die er niemals in der Subjectivität des eignen Innern, sondern nur in irgend einem gemeinschaftstiftenden Objectiven finden kann. Der Mensch von „Natur", d. h. seiner Ursprünglichkeit nach, ist menschheitlich gesinnt, der ergänzenden Gemeinschaft begehrend, ihren Wirkungen sich unterwerfend; und nur ein gewaltsamer Process kann diese naturgemässen Aeusserungen unterdrücken. So ist das Böse nicht nur für das höher entwickelte Wesen des Menschen das Nichtseinsollende, sondern seinen ersten Erscheinungen nach das Naturwidrige, Verschrobene, Erkünstelte. Es entspringt aus der verkehrenden Wirkung des Triebes der Vervollkommnung: statt der Gemeinschaft sich hinzugeben und aus ihren Ergänzungen innerlich zu wachsen, wähnt der Selbstsüchtige sie zu äusserem Dienste für sich knechten zu können.

Der Selbstwiderspruch, in welchen die Selbstsucht und ihre Zwecke nothwendig verlaufen, muss sich daher auch im Bewusstsein des Subjectes spiegeln. Sein Streben ist nicht nur im letzten Resultate ein vergebliches: es hebt gleich im eigenen Beginne sich auf. Kein selbstsüchtiger Zweck kann sich einer vollkommnen Erreichung erfreuen, weil er in ununterbrochenen Conflict geräth ebenso mit der Selbstsucht der Andern, wie mit der objectiven Macht des Guten, und eigentlich solchergestalt stets doppelte Feinde zu bekämpfen hat; nicht minder aber auch darum, weil jenes Bestreben leer, objectlos ist, weil es auf innerer Täuschung beruht. Die wahrhafte Befriedigung kann nur in einem allgemeingeistigen Lebensinhalte gefunden werden, und so verliert sich jene ganze Thätigkeit in einem nie genügenden, lügen-

haften Erstreben. Der Endzweck innerer Befriedigung, die „Glückseligkeit“ (§ 34, I.), wird, je heftiger erstrebt, desto weniger erreicht. So muss dieser stets neu angefachte Widerstreit auch im Bewusstsein des Subjectes als Gefühl tiefster Unseligkeit hervorbrechen.

III. Aus diesem in der Selbstsucht gegründeten Ursprunge des Bösen ergeben sich auch die psychologischen Haupterscheinungen desselben, und was es begünstigt in seiner Entwicklung, so wie was es zurückhält.

Zuvörderst ist ein allgemeiner und nothwendiger Grundzug des Bösen tiefe Heuchelei und Verstellung, der natürlichen Offenheit des Sittlichen gegenüber, welcher Nichts zu verbergen hat, ja der gern sein liebevolles Innere aufschliesst: — die sogenannte „Frechheit“ des Lasters widerspricht nicht jener Erscheinung; sie ist theils Erzeugniss einer entarteten Gesellschaft, wo Darlegung ungezügelter Leidenschaft wie etwas Rühmliches zur Mode werden kann, theils ist sie weit mehr noch inneres Zeugniss der verlorenen Selbstachtung, ja der Verzweiflung an sich selbst, während die kräftige und besonnene Bosheit niemals sich preisgiebt. Man pflegt jene Neigung zur Verstellung im Bösen einer ausdrücklichen Absicht zuzuschreiben. Tiefer betrachtet ist es der instinctmässige Drang, das Nichtseinsollende zu bedecken, das scheussliche Zerrbild seines Innern vor den Andern zu verbergen: es ist die stäte unwillkürliche Selbstverleugnung seines menschheitwidrigen Daseins, gleichwie auch nach der Tradition der Teufel sich verleugnet und für einen Engel des Lichts ausgiebt, weil er seine Existenz als „Spottgeburt“ selber nicht anerkennen kann.

Sodann kommt es bei Entwicklung des Bösen auf die begünstigenden oder hemmenden Elemente an, in welche der Einzelne aufgenommen wird. Die höchste Gestalt des Bösen ist nur eine Ausnahme; denn selten vereinigen sich alle Lebensbedingungen dahin, um die angeborene Selbstliebe dergestalt zur abgehärteten Selbstsucht zu schärfen, dass alle humanisirenden Instincte völlig zurückgedrängt werden; das höchste Glück, wie das härteste Unglück wirkt jedoch hier gleichmässig befördernd, wie

sehr auch die äussere Erscheinung des Bösen dann entgegengesetzten Ausdruck gewinnen mag. Um der Wichtigkeit dieser äussern Bedingnisse willen haben daher auch Weise und Gute in ihren Lebensbekenntnissen nicht verschwiegen, wie nahe sie oft dem Falle waren, und wie andere Verhältnisse, die niederbeugende Last des Unglücks oder die begünstigende Verlockung des Lebens, auch andere Menschen aus ihnen gemacht hätten. Hierdurch werden wir auf jenes dunkle Gebiet individueller Lebensleitung hingewiesen, das jenseits der Ethik und eigentlich aller philosophischen Erkenntniss liegt, welches jedoch um nichts minder nach allgemeinen Gesetzen beurtheilt werden kann, wobei sich als Endresultat ergiebt, dass alles Böse im Menschen, sei es verschuldet, sei es halb unverschuldet, kein definitiver Zustand sei, sondern dass er wiederhergestellt werden könne von demselben.*) Dadurch tritt nun die Ethik, als Lehre von der Bildung des sittlichen Charakters (§. 30), in ein neues, empirisch-praktisches Verhältniss. Indem sie die innere Natur des Bösen aufdeckt, indem sie ferner die äusserlich begünstigenden oder hemmenden Elemente seiner Verwirklichung kennen lehrt, wird sie Kunstlehre der Menschenerziehung im Einzelnen wie in der Gesammtheit, nicht nur zum Guten, sondern wider das Böse, indem sie dem ersten Aufkeimen desselben entgegentritt. Nur in diesem vorbauenden Verfahren ist sie vollendete Kunstlehre des Lebens, gleichwie auch nur dann die Gesellschaft human geworden ist, wenn sie die Einrichtungen tilgt, welche die Versuchung zum Bösen immer neu aus sich erzeugen.

IV. Die eine fördernde Grundbedingung zur Erweckung der Selbstsucht in uns, sowohl für die erste Erziehung wie für den weitern Lebensverlauf, liegt in der unwillkürlichen Gewöhnung, sich selbst als höchsten Zweck und als Mittelpunkt der Andern betrachten zu dürfen, während eben darum die praktischen Ideen, die eigentlich bändigenden Mächte für die natürliche Selbstliebe des Menschen, unerweckt bleiben. Diesem in ihrer La-

*) Man vergl. unsere „speculative Theologie“ §. 243. S. 626 ff. §. 237. S. 611 — 613.

ge gegründeten Missverhältnisse ethischer Ausbildung sind Reiche, Mächtige (namentlich die durch grundverkehrte Erziehung doppelt gefährdeten Fürsten), alle mit Herrschertalent oder Einfluss Begabte, nicht minder die mit einer einzelnen schimmernden Virtuosität Behafteten ausgesetzt: darin liegt die Gefahr, ihre durch stäte Reizung angefachte Selbstliebe zu wirklicher ausgesprochener Selbstsucht zu steigern. Wie die Ethik in dieser Beziehung aufklärend, ja entschuldigend wirkt: so kann sie für die dadurch Betroffenen zum warnenden Regulativ werden, wovor sie besonders sich zu hüten haben. Eine ganze, höchst specielle sittliche Erziehungslehre der höhern Stände liesse sich daraus herleiten, welche die „begünstigten" genannt werden, aber um ihrer eigenen Vollkommenheit willen wohl thun würden, sich jeder Begünstigung zu entschlagen. Ebenso ergiebt sich von hier aus die vollständige Charakteristik der Haupterscheinungen des Bösen jener ersten Reihe.

Diese sind dreifacher Art: die Selbstsucht der Herrschbegierde, des Eigennutzes und des Hochmuths. Jene beiden erzeugen das eigentlich Antihumane des Handelns; in diesem schlägt das Selbstische des Gefühls und der Beurtheilung vor, indem man dabei von Sich Selbst und seiner Verherrlichung nicht loskommen kann. Jene suchen die Willkür des eignen Beliebens oder den eignen Vortheil gegen das Recht oder das Wohl der Andern herrisch oder listig durchzusetzen. — Die Herrschbegierde bietet eine stätige Reihe von Steigerungen dar, von den ersten Regungen des Eigensinnes oder der Laune bis zur lieblosen Härte des Tyrannencharakters, der endlich bei völlig unbeschränkter Machtvollkommenheit, wie wir an der Geschichte Römischer Kaiser oder Orientalischer Despoten sehen, in völligen Wahnsinn und in kranke Tobsucht sich auflöst. Denn auch hier ist das schon früher angedeutete psychologische Gesetz nicht zu übersehen, dass die zügellose Leidenschaft, wie sie schon ursprünglich aus tiefster Selbstverkehrung des Willens hervorgeht, so auch im letzten Erfolge zur Verkehrung des ganzen Geistes, zu eigentlicher Geistesstörung ausschlägt. — Der Eigennutz sodann ist eigentlich nur eine beschränktere Form

der Herrschbegierde: das Selbst und die Liebe desselben hat sich hier in die enge Gestalt des Besitzes zusammengezogen; daher in der Habsucht und im Geize die widerwärtigsten, geistlosesten und monotonsten Gestalten der Selbstsucht uns begegnen. Auch hier stellt sich von den ersten Regungen des Eigennutzes bis zur Zähigkeit der selbstpeinigenden Knauserei eine stätige Reihe von Steigerungen dar, welche abermals in eigentlichen Wahnsinn endet. Der knauserige Geiz ist nicht anders zu bezeichnen, weil er, im Widerspruche gegen seinen ursprünglichen Zweck, für sich spart, um doch selber zu entbehren.

Die Selbstsucht des Hochmuths endlich ist die den Andern unschädlichste (denn sie bleibt wesentlich im Gefühle) und zugleich die lächerlichste Gestalt selbstsüchtigen Strebens. Man ist unablässig beflissen, den Genuss seines Selbst aus den Beziehungen zu Andern, aus dem günstigen Eindrucke auf dieselben, zu schöpfen, und man findet stets diesen Genuss: Eitelkeit ist der fix gewordene und darum verkehrt wirkende Ehrtrieb (§. 28), der zugleich stets sich zufriedenstellt. In der That nämlich giebt es so unheilbar verschiefte Menschen, dass sie jede fremde Person und jedes Verhältniss zu Andern nur als den Spiegel ihrer Verherrlichung zu betrachten vermögen; und auch hier ergiebt sich eine stätige Steigerung von den ersten Regungen selbstischer Parteilichkeit bis zu jener unerschütterlichen Selbstzufriedenheit, welche sogar die Beweise von Verachtung und Schmähung nur als versteckte Huldigungen zu empfinden vermag. Dies ist wiederum schon Wahnsinn; und bekannt genug ist es, wie das Unmass des Hochmuths auch äusserlich und sichtbar in eigentliche „Narrheit“ umgeschlagen ist.

V. Eine andere Grundbedingung für Erweckung des Bösen im Willen liegt im geraden Gegentheile des Vorhergehenden: es ist die Unterdrückung der Freiheit und des ursprünglichen Rechtssinnes in uns durch äussere Gewalt. Diese wirkt begünstigend zur Hervorbildung der Hinterlist und Tücke, welche nicht minder Selbstsucht sind, nur nicht von der angreifenden, sondern von der selbstvertheidigenden Art, indem sie sich schützen wollen vor den Unbilden fremder Selbst-

sucht. Dies ist die zweite, gleichfalls unendlich vielgestaltige Grundform des Bösen, in welcher die Schwachen und Unterdrückten Rache an der Welt zu nehmen suchen. Ihr Genuss ist die Freude am versteckten und eben darum siegreichen Erfolge ihres Handelns. Daraus ergeben sich Erscheinungen, bei denen man an eine „uneigennützige" Liebe zum Bösen denken könnte; und dennoch ist dem nicht so, weil in den ersten Antrieben wenigstens unterdrücktes Rechtsgefühl und die Gewohnheit sich verbergen zu müssen, zusammenwirkend, fast unwillkürlich jene Hinterlist erzeugen, welche dem Unterdrückten oft die einzige Waffe bleibt, wiewohl sie sein sittliches Bewusstsein beinahe unheilbar zerrüttet. Hier wird demnach von Neuem die Ethik entschuldigend, aber auch mahnend sich vernehmen lassen: man humanisire immer mehr unsere Volks- und Staatszustände, indem man jeder Art der Unterdrückung wehrt, und die zweite Hauptquelle von Verbrechen und allgemeiner Entsittlichung wird versiegen!

Aber auch hier ist eine Steigerung, und zwar eine solche, die in Selbstwiderspruch, ja in Wahnsinn endet, nicht zu verkennen. Die ersten Regungen der Verschmitztheit werden durch Selbstvertheidigung hervorgerufen. Aber in ihrem glücklichen Erfolge liegt ein weiter Verlockendes, welches ihnen den eigentlichen Stempel der Verworfenheit und sich geniessender Selbstsucht aufdrückt. Was ursprünglich Waffe der Vertheidigung war, wird durch das Gelingen Anreiz für den Hochmuth und die Eitelkeit. Die Freude an der überlegenen List steigert sich zur reinen Leidenschaft für die Intrigue als solche; denn auch hier giebt es so unrettbar verschrobene Charaktere, dass sie einer geraden Denkweise, eines einfachen Handelns gar nicht mehr fähig sind. Dies reicht von der einfachen Neigung zu Falschheit und Verstellung bis zu jenem (aus den Criminalgeschichten virtuosischer Giftmischerinnen bekannten) verlockenden Kitzel, gleich dem verborgenen Schicksale mit unerwartetem Verderben zu treffen und am Schaden sich zu weiden: — daher dieses Laster auch dem schwächern, zugleich verstecktern Geschlechte, dem weiblichen, eigenthümlich erscheint.

Im Gipfel dieser Leidenschaft liegt aber eben der Wahnsinn, der Selbstwiderspruch. Denn unmittelbar ist jene List nur von der Selbstvertheidigung eingegeben. Wenn sie angreift, wenn sie zur Leidenschaft des reinen Schadenwollens sich steigert: so schlägt sie in ihr eigenes Gegentheil um; sie gefährdet sich selbst. Und diesen Wahnsinn des eigenen Widerspruchs zeigt die innere Geschichte jener „reinen Bösewichter", die mit ursprünglicher Feigheit behaftet, dennoch zu Verbrechen aufgestachelt wurden, zu welchen sie zuerst nur ihre schwächliche Furcht verleitete.

cc) Das Böse als Hass des objectiv Guten.

§ 40.

Durch alle jene einzelnen Erscheinungen zieht sich als ihr gemeinsamer Grund die Gesinnung absoluter Selbstsucht hindurch. So kann sich der böse Wille noch um eine Stufe steigern oder verinnerlichen, indem er aus den Umkreisen jener vereinzelten Leidenschaften und Laster in die Idealität der Denk- und Urtheilsweise sich verlegt und zur reinen Gesinnung sich verallgemeinert. Das Böse besteht dann nicht sowohl im Wollen und Vollbringen einzelner schlimmer Handlungen, als in der innern Verstocktheit und fortdauernden Negation gegen alle Regungen des Guten. Es ist die Selbstsucht hochmüthigen Eigensinns, welcher Sich und seine Willkür der gemeingültigen Objectivität des Guten entgegenstellt, — der höchste und concentrirteste Grad der vorhin (§ 39, IV.) als Hochmuth bezeichneten Grundeigenschaft der Selbstsucht. Das einzelne, negirende Wollen wird zur einfachen idealen Bosheit erhoben, welche, in die Substanz der Gesinnung eingetreten, nunmehr aus reinem, gleichsam uneigennützigem Hasse gegen das Gute, es in allen Gestalten seiner Objectivität bekämpft oder verleugnet.

Darin zeigt sich jedoch die innerlichste Vertiefung des Bösen, weil es in den Mittelpunkt des Bewusstseins eingekehrt und, so weit dies überhaupt möglich, zum Grundwillen des Menschen geworden ist. Zugleich hätte es damit aber auch die durchgeführte Verkehrung des menschlichen Wesens und Willens,

das eigentlich Un- oder Widermenschliche vollbracht, weil der Grundwille in uns umgekehrt nur auf das Entselbstende, Vereinende gerichtet ist. Desswegen können wir bei schärferer Erwägung auch die Bezeichnung einer „reinen Liebe des Bösen“ nicht zutreffend und richtig finden. Das Gute wird nicht gehasst, weil es dem Bösen, als dem Geliebten, widerspräche: denn das Böse, als das nur aus der Verneinung Entstehende, Unsubstantielle, Meteorische, besitzt keinen Kern, den man lieben könnte, nur eine einzelne Leidenschaft, von der man geknechtet wird, was man auch noch nicht „Liebe“ nennen kann. Vielmehr erzeugt jene verhärtete Selbstsucht den „Hass“ des Guten, weil seine ruhige Majestät, sein stillgebietendes Walten ihrem Eigenwillen widerstreitet, weil der empörte Hochmuth der Eigenheit seiner unentfliehbaren Macht sich nicht unterwerfen will. Hierin liegt die wahre Quelle und in dem Willen dieses selbstsüchtigen Hochmuths auch der höchste Ausdruck des Bösen. (Auch in der Tradition über die Entstehung des Bösen ist es der vollkommenste Engel, der aus Stolz der Selbstsucht die Empörung gegen Gott vollbringt.)

I. Auch diese höchste Grundgestalt des Bösen legt sich in eigenthümlichen Merkmalen dar, die jedoch, der Stufe gemäss, welcher sie angehören, nicht sowohl in einzelnen Handlungen, als in Grundsätzen des Handelns und innerlich bleibenden Maximen sich kundgeben, welche den einzelnen vielgestaltigen Willensbestimmungen einen gemeinsamen Charakter aufdrücken. In Form der Gesinnung zeigt sie sich als Gewissenlosigkeit in jenem tiefern oder eigentlichen Sinne, durch den die völlige Abwesenheit aller humanen Regungen, die absolute Lieblosigkeit und Härte selbstsüchtiger Willkür bezeichnet werden soll. In Form des Urtheils und der Denkweise charakterisirt sie sich am Bezeichnendsten als der völlige Unglaube an das Gute in Andern, als Lieblosigkeit und Härte der Beurtheilung, indem jeder Handlung die schlimmsten Motive untergelegt werden, als Hass und als Verachtung der Menschen zugleich, eigentlich nur, weil wir sie nicht für besser halten wollen, als wir selber sind. Für den Willen endlich ist sie Bosheit, jenes Wollen

des Zerstörenden, Menschenfeindlichen, weil dies der innern Selbstzerrüttung entspricht, welche bestrebt ist, den eigenen Widerspruch weiterzutragen und zu verbreiten über die sonst harmonische Welt.

II. Schon aus dieser Charakteristik ergiebt sich, wie es gewagt wäre zu behaupten, dass jene höchste Gestalt des Bösen dauernd und nach allen Seiten seiner innern Möglichkeit in einem Individuum sich habe personificiren können. Ein solches hätte als Mensch allem Menschheitlichen in sich die höchste Gewalt angethan und den geheimen Faden zerrissen, der ihn mit seinem Ursprunge in Gott und dem ganzen Geistergeschlechte verbindet. Dies ist unmöglich, weil bis dahin die Gewalt des Menschen nicht reicht, dass er den tiefsten Grund des eigenen Wesens zu zerstören vermöchte. Wohl aber kann daran kein Zweifel sein, dass in einzelnen Zuständen der Individuen, wie in vorübergehenden Bildungsepochen ganzer Zeiten und Geschlechter, diese Höhe der Bosheit sporadisch erreicht werde, wie denn schon dies dafür zeugt, dass wir sie zu verstehen, uns in sie hineinzudenken, sie zu beschreiben vermögen, wonach sie kein schlechthin jenseits des menschlichen Horizontes Liegendes, uns absolut Fremdes sein kann. Gleichwie nämlich es einen Enthusiasmus des Guten giebt, wonach wir in vorübergehenden Zuständen der Begeisterung die höchste Staffel des Ethischen erreichen, ohne uns auf dieser Höhe erhalten zu können: so giebt es auch, durch besondere Reizungen und Verbitterungen hervorgerufen, vorübergehende Steigerungen des Bösen, einen fortreissenden Enthusiasmus der Verworfenheit, der das Scheusslichste gebiert und fascinirend, ja betäubend wirkt, mit Nichten jedoch die Tiefe der Bosheit in der „menschlichen Natur“ enthüllt, als wenn diese zu ihren ursprünglichen Vermögen gehörte, sondern nur zeigt, wie unter besonders begünstigenden Ausnahmen die verkehrende Richtung sich zu einer so abnormen, dem Wahnsinn verwandten Höhe steigern könne, an der sie unmittelbar auch untergeht.

Auf ganz analoge Weise erklärt sich die Steigerung jener theoretischen Bosheit bis zur diabolischen Höhe eines reinen

Hasses gegen das objectiv Gute. Es liegt in diesem Hasse etwas Mittelbares und Complicirtes. Nicht der Inhalt des Guten als solcher wird gehasst, sondern weil unserm Eigenwillen darin ein Gesetz äusserlich auferlegt, unsere Willkür gebändigt werden soll, lehnt er sich dagegen auf, in einem gewissermassen nur formellen Interesse; noch dazu, wenn sein schärferes Urtheil in Vielem von Dem, was für ein Gutes oder für ein Gebotenes ausgegeben wird, nur eine andere, herkömmlich überlieferte Willkür erblicken kann. Dann ist die Empörung des Hochmuths fertig, welche sich bei theoretischen Charakteren als ironischer Hohn, bei thatkräftigen und stärkern als wirksames Zerstören Luft macht, in beiderlei Hinsicht aber niemals die begreifliche Höhe des Menschenwesens übersteigt.

Die Entscheidung des Guten und Bösen im Charakter.

§ 41.

Bei dieser Frage müssen wir an den Anfang unserer Untersuchung (§ 35 ff.), zum Begriffe des Willens zurückkehren, in welchem, gleich einer noch unentschiedenen Möglichkeit, beide Gegensätze eingeschlossen liegen. Besondere Wichtigkeit erhält diese Untersuchung übrigens dadurch, dass die ethische Kunstlehre ihre leitenden Gesichtspunkte über die Bildung des menschlichen Charakters zur Sittlichkeit nur aus jener Grundauffassung zu schöpfen hat. Um zur rechten Erziehung des Menschen mitzuwirken, im Einzelnen wie im Geschlechte, bedarf es vor Allem der durchdringendsten Erkenntniss seiner Grundneigungen. Diese sind jedoch durchaus ethisirbar, d. h. vom sittlichen Willen ergriffen, werden sie Momente des Guten, Theile eines pflichtmässigen Handelns. Sofern ihnen daher von Anfang an die rechte Objectivität und normale Befriedigung entgegengebracht wird, werden sie zu Verwirklichungsmitteln und Stützen der Tugend: die Verkehrung derselben, das „Böse", ist unmöglich geworden. Diese prophylaktische Kunstlehre des Lebens ist die reifste Frucht unserer ethischen Grundansicht, zugleich eine praktische Theodicee, indem sie das Böse als ein

immer mehr Verschwindendes zeigt, sobald man vom rechten Punkte den Angriff gegen dasselbe richtet. Dieser Punkt ist eben der Uebergang vom Naturell zur Charakterbildung. In diesem Uebergange befindet sich aber zugleich, ihrem durchschnittlichen Culturstandpunkte nach, die gegenwärtige Menschheit. Es ist daher Zeit, dass die Ethik die weitere Frage ins Auge fasse, wie ein Gemeinwesen beschaffen sein müsse, in welchem das Umschlagen der Grundneigungen zum Bösen, sobald sie sich zur Besonnenheit des Charakters erheben, möglichst vermindert werde? Hierher fällt die vorbereitende Aufgabe, die allgemeinen Bedingungen jenes Uebergangs zu untersuchen.

I. Es hat sich ergeben (§ 36): Nicht im Naturell, sondern im Charakter, aber auch nicht in den einzelnen Handlungen desselben, sondern in der „Gesinnung", in Dem, wie der Mensch seinen Grundwillen erfasst, liegt das eigentliche Kriterium, welches über Gutes und Böses, über normale oder verkehrte Willensentwicklung, in ihm entscheidet. Im Vorigen wurde dies so ausgedrückt: dass es in Wahrheit, wie nur Eine Tugend, so auch nur Ein Laster gebe, die Selbstlosigkeit oder die Selbstsucht der Gesinnung.

Beide aber, ehe sie in jener gesteigerten und entschiedenen Gestalt des Gegensatzes hervortreten, führen auf einen ursprünglichen und unwillkürlichen Naturgrund zurück. Was entartet als Selbstsucht hervorbricht, wurzelt im vielgestaltigen Instincte des Selbsterhaltungstriebes, in der Tiefe individueller Eigenheit, die eine berechtigte ist, so gewiss sie bis in Gott selber zurückreicht und einen unvergänglichen Platz im Systeme der Menschheit behauptet. Dieser Selbstheit, welche ihren wahren Ausdruck im Genius erhält, entspricht die ethische Idee der Vervollkommnung. Den Trieb der Vervollkommnung aber, und was damit Eins ist, den nach (wahrer) Glückseligkeit, kann man von hier aus betrachtet egoistisch, — auf Hervorbildung der Eigenheit gerichtet, — nur nicht selbstsüchtig nennen: denn die wahre Eigenheit wird nur aus der Hingabe an die Gemeinschaft, die wahre Glückseligkeit nur in der Begeisterung gewonnen, welche alle einzelnen selbstischen Interessen in einem

bleibenden, über die Persönlichkeit erhebenden Endzwecke verschwinden lässt. So kann die Selbstsucht bezeichnet werden als der von Verkehrung ergriffene Trieb der Vervollkommnung, der in falscher Richtung wirkende Drang nach Glückseligkeit.

Ebenso beruht der Trieb und Inhalt des Ethischen, der „Tugend", auf einem ursprünglichen Naturgrunde; es ist das innerste Wesen unsers Grundwillens, was wir in jener erstreben, und das Ethische ist Eins mit unserer „Vollkommenheit": es ist die volle Darstellung des „Genius" in uns. So wirken im ersten Ausgange des menschlichen Lebens, und weiterhin immer fort, zwei innerlich lenkende Kräfte, die Selbstliebe und der ethische Trieb, in ihrer Unmittelbarkeit uneinig gegen einander, eben weil die Unmittelbarkeit der menschlichen Existenz ihrer Ursprünglichkeit noch nicht angemessen sein kann, so gewiss das Wesen dieser Existenz Geist, freie Entwicklung, Selbstbestimmung ist. An sich aber und in ihrer Tiefe sind beide Triebe Eins und innerlichst einig: die Pflege des eigenen Genius erfüllt mit den gemeingültigsten, objectivsten Zwecken und jede Hingabe an die Gemeinschaft wirkt beseligend und erhöhend auf den Genius des Einzelnen zurück.

II. Darin liegt jedoch ferner die allgemeine Möglichkeit einer stets fortdauernden doppelten Selbsterfassung des Willens, wodurch die Persönlichkeit entweder sich selbst als höchsten Zweck setzt, oder dem in ihr wirkenden Ethischen sich unbedingt unterwirft. An sich, oder der abstracten Möglichkeit nach, ist daher in jeder einzelnen Handlung, wie in jedem gegebenen Zustande des Willens, ein gleichmässiger Uebergang vom Guten zum Bösen, wie vom Bösen zum Guten denkbar, weil jene Entscheidung in jedem einzelnen Momente in die innerste Selbstbestimmung des Willens gelegt ist. Aber jene abstracte, gleichgültige Möglichkeit vermindert sich immer mehr, je entschiedener die Entwicklung des Charakters nach der einen oder nach der andern Richtung schon vorgerückt ist: ohne jedoch jemals ganz bis zur unzurechnungsfähigen Nothwendigkeit, zum Mechanismus des blossen Wirkens, herabzusinken. Der Charakter bestärkt sich im eigenen Fortschreiten immer mehr im Einen

oder im Andern, weil die gleichartigen Motivationen des Willens sich mit der Natur des Willens allmälig identificiren; es ist, was man „Denkweise, Maximen des Handelns“ und dergleichen nennt.

III. Und so schiene auf den ersten Anblick das Böse in ganz gleichgewichtiger Kraft neben dem Guten dazustehen. Dem ist jedoch nicht so bei tieferer Erwägung, so gewiss das Entartete und in seiner Verkehrung zugleich Fühlbare, Unseligkeit Verbreitende, stets ohnmächtig ist gegen die innern, segnenden Kräfte des Guten, wo diesem nur gelingt, völlig hervorzutreten und die von ihm ausströmende Gesundheit des Daseins wirken zu lassen. Das Böse, die Selbstsucht bis zum Wahnsinne des Lasters und Verbrechens, ist weit mehr das Product einer in ihren Anfängen unwillkürlichen Verkehrung, als einer bewussten Wahl (wiewohl dies nicht so zu verstehen ist, als wenn irgendwo im Gebiete des Geistes die Unwillkürlichkeit bis zur mechanischen Nothwendigkeit sinken könnte!)

Wo es jedoch verwirklicht ist, geht es am eignen innern Gerichte zu Grunde, am Widerstreit mit der in uns selbst liegenden objectiven Macht des Guten. Die „Strafe des Gewissens“ ist dafür nur der eine, noch dazu der secundäre Erfolg: das weit ursprünglichere Zeugniss von jener innern Macht des Guten ist die Wahrheit, dass sein Hervortreten, die Herrschaft und Ausbildung der praktischen Ideen in der Menschheit, das Entstehen des Bösen ganz unmöglich macht, dass es immer mehr verschwindet, je vollkommner und vielseitiger die menschliche Gemeinschaft ausgebildet wird. Die meisten Laster entstehen, wie längst erkannt ist, durch die Schuld der Gesellschaft, weil die Wenigsten von den Ergänzungen berührt werden, welche sie ganz und auf gesunde Weise zu entwickeln vermöchten; und so ist das Böse in seiner eigentlichen Entstehung nur das Ergebniss mangelhafter oder verkehrter ethischer Bildungsprocesse. So wird es aber auch durch die stets gesteigerte innere Cultur, ohne nachträgliche Strafe des Gewissens und ohne äussere Unterdrückung, allmälig ausgeschieden werden. Der geistig Befriedigte und von objectivem Lebensinhalt Erfüllte hat keine Ur-

sache und in gewissem Sinne keinen Raum mehr in sich übrig, böse zu sein; denn die vorher in eigentlichster Bedeutung herrenlosen und so eitler Selbstheit anheimfallenden Kräfte der Menschen sind nun vom Guten in Besitz genommen. Jede Begeisterung für einen objectiven Zweck entsündigt aber und heiligt zugleich, weil vor dem bleibenden Interesse desselben alles Eitle und die Willkür von selbst vergessen wird.

So bestätigt sich, dass die Ethik auf dem Gipfel ihrer Ausbildung und Wirksamkeit zur „prophylaktischen Kunstlehre des Lebens" werden müsse. Indem sie die wahre Idee der Gemeinschaft lehrt, indem sie dieselbe so ihrer immer höhern Verwirklichung entgegenführt, gewinnt sie mittelbar dadurch dem Bösen den Boden ab: die vorher ihm preisgegebenen Kräfte werden der normalen Entwicklung gewonnen und vervollkommnen sich immer mehr an der vollkommnen Gemeinschaft. Die Frage aber, welche hier übrig bleibt, ob vollkommne Gemeinschaften umgekehrt nicht Vollkommenheit der Einzelnen voraussetzen, wie daher der hier sich aufdrängende Zirkel zu beseitigen sei, kann erst am Schlusse dieser Untersuchung (§ 46, III.) gelöst werden.

Hiermit ist die Krisis des Willens und der Uebergang gesetzt in die Idee des Guten, nach der doppelten Form, welche sie im Charakter gewinnen kann (§ 34, III.), indem sie zunächst noch in einer besondern Gestalt sich darstellt, um dann endlich als solche, in der Form des höchsten Gutes, vom Charakter gewusst und gewollt zu werden.

2) Der Charakter in seiner Hingabe an eine besondere Gestalt der Idee des Guten: substantielle Sittlichkeit.

§ 42.

Das entscheidende Kriterium der sittlichen Gesinnung, wie es in seinem specifischen Unterschiede vom noch nicht sittlichen und vom widersittlichen Willen sich uns ergab (§ 34, II. III.), ist hier schon vorhanden: Selbstaufopferung, Hingabe der Person und ihrer Interessen an irgend einen objectiven Zweck, werde dieser auch nur in seiner Einzelnheit

aufgefasst, oder bleibe die selbstaufopfernde Regung für ihn nur eine vorübergehende; die Selbstsucht wenigstens, die Wurzel des Bösen, ist überwunden. Dennoch ist ebenso wenig zu verkennen, dass hiermit die freibewusste, zugleich die dauernde, in sich befestigte sittliche Gesinnung noch keineswegs erreicht sei. Wir fragen zunächst: worin der Unterschied bestehe?

Der Charakter auf dieser Stufe unterwirft sich einem objectiven Zwecke, weil er als schlechthin werthvoll, seinsollend, „gut" von ihm gewusst wird. So ist zwar für ihn in diesem Zwecke die ganze Idee des Guten gegenwärtig, aber noch nicht als solche, sondern gebunden an diese einzelne Gestalt, in welcher sie ihn mit einer vielleicht einseitig machenden Begeisterung ergriffen hat. Er will in ihr nicht dem Guten überhaupt (der „Pflicht" als solcher) sich unterwerfen, sondern er ist nur dieser einzelnen Seite desselben geöffnet, ausser welcher sein Wille im Uebrigen sittlich unangeregt, dem Zufalle fremdartiger Zwecksetzungen preisgegeben bleibt. So ist zwar sittliche Gesinnung (Selbstaufopferungsfähigkeit) der innern Substanz nach in ihm vorhanden, aber noch nicht zu bewusster Freiheit entwickelt und das ganze Leben in seinen Willensäusserungen gleichmässig und harmonisch gestaltend. Wir nennen diese Stufe daher substantielle Sittlichkeit.

Es ist von Wichtigkeit, die eigenthümliche Abgränzung dieses Begriffes nach Oben und nach Unten scharf ins Auge zu fassen. Dies ist von der wissenschaftlichen Ethik, so weit sie im ersten Theile unsers Werkes Gegenstand der Kritik werden konnte, noch nicht geschehen, so wenig auch in der praktischen Beurtheilung jener Unterschied übersehen werden konnte. Ja man wäre im Stande, den an der Kantischen Sittenlehre nachgewiesenen einseitigen Rigorismus des Pflichtbegriffs dahin zu bezeichnen, dass er diese wesentliche Vorstufe des sittlichen Bewusstseins gänzlich übersehen; so wie umgekehrt Schleiermachers und der ihm Verwandten Standpunkt darum mangelhaft erscheinen muss, weil sie in jenem seiner Natur nach schwankenden und unbestimmten Zustande substantieller Sittlichkeit, jenem allgemeinen „Naturwerden der Vernunft", schon die wesentliche Bestim-

mung der Sittlichkeit enthalten glaubten. Die zwiefache Einseitigkeit beruht daher auf der doppelten Nichtbeachtung jener Gränze, nach Unten, wie nach Oben. Dagegen kann der in der Geschichte christlicher Ethik so berühmt gewordene Ausspruch von den Tugenden der Heiden, die nichts Anderes denn „glänzende Laster“ seien, in seiner Tiefe und Wahrheit auf den Unterschied zwischen substantieller und bewusster Sittlichkeit zurückgeführt werden. Wer nicht in der einzelnen That seines sittlichen Willens die ganze Idee des Guten, das höchste Gut, zugleich gegenwärtig weiss; wer nicht um des an sich Guten — oder nach christlichem Ausdruck „um Gottes willen“ — Jedes und auch das Kleinste vollbringt: der ermangelt noch eigentlicher, bewusster Sittlichkeit, weil seine Zwecksetzung noch nicht unbedingt und definitiv sittlich geworden, weil im schwankenden Auf- und Abwogen seines noch unentschiedenen Willens auch noch andere Zwecksetzungen möglich sind.

Daraus ergiebt sich zugleich eine doppelte Gestalt substantieller Sittlichkeit: wir versuchen es, sie als Sittlichkeit der einseitigen Virtuosität und des instinctiven Heroismus zu bezeichnen. Beide Ausdrücke, die zunächst vielleicht unverständlich befunden werden, sind nicht von der gewöhnlichen Breite dieser Erscheinung, sondern von dem Gipfel und der Blüthe derselben entlehnt, und sind darum vielleicht geeignet, ihren charakteristischen Unterschied desto schärfer hervortreten zu lassen.

§ 43.

a) Die Sittlichkeit einseitiger Virtuosität.

Zuvörderst ist es hier schon der Charakter, der sich kundgiebt, nicht mehr bloss die unmittelbare Gestalt des Naturells. Es ist eine klare Zwecksetzung, ein bewusst entworfener Lebensplan, eine freiwillige Selbstaufopferung, welche der Handlungsweise des Subjects zu Grunde liegt. Was aber angestrebt, wem alles Uebrige geopfert wird, das ist noch nicht die eigentlich sittliche Bildung, kein allgemein menschliches Ziel, noch nicht die Idee des Guten. Vielmehr verlarvt diese sich noch

in der Gestalt irgend eines einzelnen Zweckes oder einer ausschliessenden Begeisterung, mögen diese nun als bestimmter Lebensberuf oder als einzelne virtuosische That des Erkennens oder des künstlerischen Leistens sich kundthun, kurz in Demjenigen, was wir theils als Gewissenhaftigkeit für Einzelnes (des Berufes, der Familienpietät, der Bürgertreue und dergleichen), theils als entsagende Willensenergie für irgend eine ideale Leistung (z. B. die Entsagung eines Gelehrten- oder Künstlerlebens) bezeichnen können, in Beidem aber den gemeinschaftlichen Charakter einseitiger Virtuosität des sittlichen Willens finden müssen. Denn ausschliesslich für diese Gestalt der Idee und was mit ihr zusammenhängt, ist der Wille geöffnet; alles Andere lässt ihn unangeregt, weil er nicht auch darin das Walten derselben Idee erblicken kann. So der wissenschaftliche Forscher mit einem grossen, ihn begeisternden Ziele, der weltumsegelnde Entdecker, der vielleicht stete Todesgefahr und die härtesten Entbehrungen zu bekämpfen hat, so der vaterlandsliebende, todverachtende Krieger, der dabei vielleicht die ganze Härte eines menschenfeindlichen Fanatismus seine Umgebung fühlen lässt, so die selbstaufopfernden Heroen des Alterthums, denen ihr Vaterland, ihr Staat der schlechthin höchste Zweck war, welchem sie jede sonstige Rücksicht, alle andern Pflichten zu opfern bereit waren: so auch, wiewohl in bedeutend herabgestimmtem Werthe, jene emsigen Wirker und Erstreber, denen die ganze reiche Welt des Geistes in einen kleinen, aber mit unablässiger Ausdauer verfolgten Zweck zusammengeschrumpft ist.

In diesen Allen ist der Substanz nach das Kriterium der Sittlichkeit vorhanden: das Subject opfert mit unwillkürlicher Begeisterung seine sinnlichen und persönlichen Interessen jenem Zwecke; ja es kann den selbstentsagenden Willen bis zum wahrhaften Heldenmuthe des Ertragens oder der Kühnheit steigern, ohne dass dies eigentlich sittliche Zwecksetzung zu nennen wäre, so gewiss es in jenem einzelnen Zwecke der allgemeinen Idee des Guten (des höchsten Gutes) nicht bewusst wird. Daher wird auch weder jener allgemeine Zweck, noch die einzelne

Handlung in die Einheit jener Idee aufgenommen und als ihr organischer Moment behandelt in einem völlig harmonischen, nur sittlichen Zwecksetzungen gewidmeten Leben. Auch die Pflichterfüllung ist hier nur die vereinzelte, unfreie, und läuft Gefahr, zum blossen Mechanismus der Gewohnheit herabzusinken.

Aus gleichem Grunde, eben wegen mangelnden Bewusstseins jener Idee, bleibt auf dieser Stufe das ganze Leben des Subjects und der Charakter seiner einzelnen Zwecksetzungen von innern Widersprüchen oder bedeutenden Schwankungen nicht frei. Der klar bewusste sittliche Mittelpunkt gebricht ihm, der das Ganze wie das Einzelne künstlerisch zu durchdringen vermöchte. Wahrhafter Edelmuth oder sittlicher Enthusiasmus für ein einzelnes Lebensziel kann mit wildester oder kleinlichster Selbstsucht nach anderer Richtung sich verbinden: oder irgend eine geistige, klar in sich befestigte Virtuosität gesellt sich zu niederer Gesinnung, zu eigentlichem Laster: oder endlich gestattet man sich zur Erreichung allgemeiner Zwecke falsche, unsittliche Mittel; wie denn der Grundsatz: „dass der Zweck das Mittel heiligt", eigentlich nur auf diesem Standpunkt entstehen konnte, während er, als Grundsatz eben, d. h. in's Bewusstsein erhoben, auf's Entschiedenste unsittlich ist, weil er nunmehr auch vor der bewussten Sittlichkeit eine Geltung in Anspruch nimmt, welche er nur auf jener untergeordneten Stufe, in den noch trümmerhaften oder unorganisirten Regungen der Sittlichkeit, und auch hier bloss factisch, haben konnte.

Ueberhaupt ist jedoch zu sagen, dass hierin der gemeinsamste Zustand gegenwärtiger Menschheit bezeichnet wird: — was mit dem später (§ 46, a.) zu erweisenden Satze nicht streitet, dass die gegenwärtige Culturstufe bewusster Sittlichkeit es wenigstens bis zum allgemeinen Vorsatze sittlicher Zwecksetzungen gebracht habe. — Jedem nur nicht völlig in selbstsüchtiger Härte Erstarrten bleibt noch eine Gestalt substantieller Sittlichkeit übrig; er ist, wenn auch nur vorübergehend, begeisterungsfähig für irgend einen allgemeinen Zweck oder für irgend eine besondere Seite der Idee. Das Gleiche zeigen die entartetsten Jahrhunderte, die verkehrtesten Bildungsrichtungen. Völlig kann

ihnen die Erregbarkeit für die Ideen, wenn auch in verkümmertster Gestalt, nicht abhanden kommen. Dadurch hängen eigentlich noch die Meisten, freilich unwillkürlicher Weise, mit dem Guten, mit der ewigen Welt und dem Göttlichen zusammen, haben irgend einen Antheil am höchsten Gute; darum sind sie überhaupt noch Menschen zu nennen, nicht blosse Masken einer leeren Individualität, in denen der Genius völlig latent geworden ist.

§ 44.

b) Die Sittlichkeit des instinctiven Heroismus.

Specifisch höher, obwohl noch immer dem Wesen substantieller Sittlichkeit verhaftet, steht der Charakter auf dieser Stufe. Der dort fehlende sittliche Mittelpunkt ist hier gefunden: das ganze Leben wird ungetheilt beherrscht von einer einzigen begeisternden Idee, deren energischer Ausdruck in allen einzelnen Handlungen hervorbricht. Aber das Künstlerisch-Besonnene des sittlichen Vollbringens wird noch vermisst, die bewusste Durchbildung (Organisirung) des Lebens durch die Idee ist noch nicht vollbracht. So ist die ganze Kraft und Begeisterung, welche die sittliche Idee, und nur diese, verleiht, zwar vorhanden; aber die höchste Frucht sittlicher Cultur, Demuth, Selbstbescheidung, besonnene Liebe, ist noch nicht aufgegangen über dem stürmischen Wogen jenes unbedingten Enthusiasmus.

Mit diesem Charakter sind bezeichnet die grossen Heroen der Geschichte: denn nur dadurch, durch diese Unschuld und Frische des Willens, vermögen sie jene mächtigen Wirkungen hervorzubringen, so gewiss jeder in sich zusammengefasste und untheilbar fortwirkende Wille die zersplitterten und getheilten Zwecksetzungen der Andern sicherlich überwältigt. Aber sie bleiben doch nur Werkzeuge der Idee, von ihr getriebene Willensmächte, weil sie mehr besessen sind von ihr, als dass sie zu ihrem freibesonnenen Besitz und zu gelassen künstlerischer Verwirklichung derselben sich erhoben hätten.

So wirken sie zwar heftig erschütternd, aber disharmonisch und unrein, und erreichen niemals die ungetrübte Darstellung ihrer Idee. Ebenso geht nichts Unsittliches, Falsches, Kleinliches von ihnen aus; denn dazu sind sie zu stolz und zu tief durchdrungen von der Erhabenheit ihres Zweckes. Wohl aber wirken sie gewaltsam, gebieterisch, fremde Ueberzeugung unterdrückend: ihre Handlungen tragen das charakteristische Gepräge des unpraktischen Eigensinns oder der Herrschsucht, weil sie bei ihrem unfreien Getriebensein nicht umhin können, ihre Auffassung der Idee für die einzig mögliche zu halten und in jedem Widerstande einen Frevel gegen das Heilige und Gute, ja gegen Gott selbst zu erblicken. So erklären sich jene sonst räthselhaften Züge nichtsschonender Härte und anscheinender Selbstsucht, welche das Leben wahrhaft begeisterter, unendlicher Selbstaufopferung fähiger Menschen oft genug verdunkeln. Es ist kein Kampf schlechter Regungen mit guten, kein ungelöster Conflict in ihnen, der nachher ihnen Reue bereitete; denn sie bereuen gar nicht; — sondern es ist eine wirkliche Schranke ihrer Individualität, welche noch nicht die letzte Höhe sittlicher Klarheit erstiegen hat, indem nur mit der reinen Liebe des Guten auch die Anerkennung desselben in den andern Gestalten des Lebens mässigend einzuwirken vermag. —

Uebrigens liegt in jeder Gestalt substantieller Sittlichkeit ein sicherer Anknüpfungspunkt zur Hervorbildung des bewusst sittlichen Charakters. Es gilt hier mehr nur einem theoretischen, im Selbstbewusstsein zu vollziehenden Acte, als einer praktischen Umschaffung des Willens, welcher seiner innern Beschaffenheit nach schon sittlich, d. h. aufopferungsfähig ist. Der Mensch in diesem Zustande (ganze Bildungsepochen eines zelotischen Eifers für irgend einen Gegenstand ihres Glaubens oder ihrer Sitte fallen hier hinein) muss aufgeklärt werden über die wahre Natur des Guten und die nur einseitige Gestalt seiner sittlichen Bestrebungen, um nunmehr zu seinem Eifer noch die sittliche Anerkennung der Andern, die Liebe, fügen zu können. Er hat dann gelernt, die einzelne, substantielle Form des Guten, in welcher er bisher befangen

war, in die allgemeine Idee des Guten, in das „höchste Gut“, aufzunehmen.

3) Der Charakter in seiner Angemessenheit für die Idee des Guten: bewusste Sittlichkeit.

§ 45.

Jene ganze Gestalt substantieller Sittlichkeit, sowohl insofern sie in einer einzelnen, ausschliesslichen Gestalt der Idee sich eingehaust hat (§ 43, a.), als sofern sie aus dem bloss sittlichen Triebe entspringt (§ 44, b.), reinigt sich nun zur allgemeinen, sich gleichbleibenden und alle einzelnen Handlungen durchdringenden Gesinnung, zum bewussten Vorsatze, nur das Gute in jeder Gestalt, in der es sich darbietet, zum absoluten Zwecke seines Handelns zu machen; d. h. es ebenso im Andern anerkennen als selbst vollbringen zu wollen. Es ist der Charakter in sich consequenter und unwandelbarer Sittlichkeit, indem sie aus dem Ganzen der Gesinnung (das schlechthin Gute zu wollen) auch alles Einzelne ihres Anerkennens oder Handelns hervorgehen lässt. In jedem einzelnen Acte stellt sie die ganze Idee des Guten dar; und auch das beschränkteste Thun, der unscheinbarste Beruf ist geadelt und sittlich vollkommen, indem der Sittliche in ihm nicht bloss das Einzelne vollbringt (durch irgend einen unwillkürlichen Trieb an dasselbe gefesselt), sondern indem er der Gegenwart des höchsten Gutes darin sich bewusst wird; während dies Bewusstsein und dieser allgemeine Vorsatz nach den sonstigen verschiedenen Bildungsstandpunkten sich verschieden aussprechen kann, ob, in Kantischer Weise, als Vorsatz, in allem Einzelnen die Pflicht um der Pflicht willen zu thun, oder ob es als Handeln aus reiner Liebe des Guten, oder als Handeln aus Menschen- und Gottesliebe empfunden werde; zumal da sich gefunden hat, dass alle jene Ausdrücke in Wahrheit Dasselbe bedeuten und auf demselben Grunde ruhen.

I. Dieser Standpunkt ist eben damit der bewusster Sittlichkeit zu nennen; denn gerade der Act der bewussten Beziehung des Einzelnen auf das Allgemeine ist es, welcher die

sittliche Gesinnung über alles bloss Instinctive und jede eigene beschränkte Gestalt hinaushebt. Der bestimmte einzelne Zweck, die vielleicht an sich sehr bedeutungslose Handlung, welche der Sittliche vollbringt, ist ihm in die Allgemeinheit der Idee des Guten zurückgegangen: auch dem Kleinsten, Unscheinbarsten (der „Pflicht") wendet er die ganze Energie des sittlichen Willens zu, weil er die Eine Idee darin gegenwärtig weiss; aber er verliert sich auch nicht in dieser Einzelnheit, als wenn sie die einzig mögliche Gestalt des Guten wäre, sondern wie er selbst weiterstrebend über das eigene sittliche Vollbringen hinausgeht, ebenso erkennt er die sittliche Individualität der Andern an. Umgekehrt: das höchste Gut, das sittliche Ideal ist ihm kein bloss jenseitiges, in fernen, entlegenen Bestrebungen zu suchendes: das Allgemeinste, Ideellste findet er in jedem täglichen Berufe zu erfüllen, welcher sich daher zur Gegenwart des höchsten Gutes für ihn, zur bestimmten, ihm zugänglichen Gestalt des sittlichen Ideals erhebt. Das ganze Leben, was es ihm auch darbiete und wie es sich äusserlich gestalte, ist ihm der gleich werthvolle Stoff, um die Idee des Guten künstlerisch ihm einzubilden, in welcher ihm auch die einzelnen Fügungen verständlich und sittlich bedeutungsvoll werden, weil er sich übt an ihrer sittlich künstlerischen Behandlung. Dies ist es, was man im Handeln Gewissenhaftigkeit, in der beurtheilenden Gesinnung Weisheit, in der praktischen Gesinnung Liebe, im Selbstgefühle das Bewusstsein harmonischer Thätigkeit, innere Glückseligkeit, der allgemeinen psychologischen Form nach bewusste, ihrer selbst gewisse Sittlichkeit nennen kann, weil sie eben „angemessen" ist der sittlichen Idee nach allen ihren Momenten.

II. Erst hier ist darum auch eine unablässig fortschreitende sittliche Cultur und das bewusste Streben innerer Perfectibilität nicht nur möglich, sondern es ist das sichere und unabtrennliche Kennzeichen dieser Stufe, weil der ethische Process hier in wirkliche Charakterbildung übergegangen ist. Aber es gehört schon zum formellen Wesen des Charakters, nie unbeweglich, als bloss instinctiver Zustand,

zu verharren, sondern sich immer neu und immer entschiedener hervorzubilden, weil nur der Charakter überhaupt bewusster Zwecksetzungen fähig ist (vgl. § 30, IV.). Hier daher kommt auch zum ersten Male die Idee ergänzender Gemeinschaft (die specifisch sittliche) nach ihren beiden Seiten hin zu vollständigem Ausdruck, zum fernern Beweise, dass der sittliche Process hier vollendet ist: Ergänzen und Ergänztwerdenwollen, Selbsthervorbringen des Sittlichen und Anerkennen der sittlichen Individualität Anderer und ihrer Hervorbringungen, kurz „Wohlwollen“ und „Vervollkommnungsbedürfniss“ gehen Hand in Hand und decken sich gegenseitig. Denn das ist eben das Wesen sittlicher Cultur, und dies macht die innere Gewissheit ihres Fortschreitens, dass sie geöffnet bleibt, stets durchwirksam ist für die fremden homogenen Anregungen.

So bleibt auch hier noch eine Genesis, innere Entwicklung des sittlichen Charakters übrig; aber sie fällt nicht mehr in die Zwecksetzungen des Willens, — diese sind dauernd der sittlichen Idee gewonnen — sondern sie betrifft die Energie und die Klarheit des Willens, sowie die künstlerische Reife des Handelns, worin der Charakter, wiewohl sittlich befestigt, dennoch unendlichen Fortschreitens fähig ist. Wir haben die Stufen dieser Entwicklung nachzuweisen.

a) Der werdende sittliche Charakter.

§ 46.

Die Gesinnung, welche über das Wesen der Sittlichkeit entscheidet (§ 41, I.), ist hier im Bewusstsein schon klar entwickelt und als allgemeiner Vorsatz wirksam. So ist der Charakter specifisch erhoben über die Stufe bloss substantieller Sittlichkeit. Aber sein Wille steht noch im Kampfe mit den selbstischen Trieben und allen durch sie hervorgerufenen Regungen und Leidenschaften. Es ist die Vorstufe ringender sittlicher Cultur, der Selbstentäusserung und Selbstüberwindung eines mit sich noch uneinigen Willens, der in der Innerlichkeit der Gesinnung, seinem Vorsatze nach, zwar schon sittlich ist, keineswegs jedoch das äussere Handeln den innern Vor-

sätzen stets übereinstimmend zu machen vermag. Die Vollendung und innere Einheit wird erstrebt, in Momenten begeisterter Erhebung und energievolleren Aufschwunges auch erreicht, aber es ist nicht der bleibende, gesicherte Zustand. Hier kann, wie man sieht, von klarem, künstlerischem Gestalten des sittlichen Lebensstoffes noch nicht die Rede sein, wo das Subject sich selbst erst zum Werkzeuge der sittlichen Idee auszubilden hat. Es sind die Vorbedingungen zur Hervorbildung eines wahrhaft sittlichen Lebens in dem Einzelsubjecte, wie in der Gemeinschaft, indem auch in der letztern jene Schwankungen des Zustandes sich wiederspiegeln müssen, welche noch in den herrschenden Individualitäten vorhanden sind.

I. Sofern nun dies der sittliche Culturstandpunkt ist, auf welchem durchschnittlich in der Gegenwart die gebildete Menschheit und der Einzelne sich befindet; sofern also darin eigentlich die empirische Gränze bezeichnet wird, bis wie weit die sittliche Idee sich im Menschengeschlechte entwickelt hat, da wo es noch am Besten mit ihm steht: so konnte die Ethik, so lange sie bloss den gegebenen Zustand im Auge behielt, auch in ihren Begriffen nur jenem Maasstabe entsprechen, während sie umgekehrt, sofern sie die reine Idee festhalten wollte, in einem abstracten, unwirklichen Ideale sich verlieren musste. Zwischen diesen Gegensätzen bewegt sich noch immer die ethische Bildung unserer Zeit, mit einem nur zu deutlich hervortretenden Zwiespalte zwischen Leben und Schule. Jenes in seinen empirischen Beurtheilungen und Anforderungen ist weit entfernt, den streng sittlichen Maasstab als den höchsten Entscheidungsgrund über Werth oder Unwerth an die gegebenen Zustände und Handlungen zu legen. Dass Alles „unvollkommen“ sei unter der Sonne, und mehr berechnet auf den Schein nach Aussen als auf die innere gediegene Wahrheit, ist eine so überwiegende Erfahrung, dass man zuletzt es gar nicht mehr anders erwartet. Der also gestalteten Wirklichkeit gegenüber nimmt sich nun die Schulmoral — die philosophische wie die positive — ziemlich kraftlos und unbeholfen aus mit ihren Tugendregeln und Pflichtgeboten, weil sie keineswegs auf die gegebenen Zustände passen wollen,

weit mehr noch darum, weil, trotz aller Ausbildung jener Regeln ins Einzelne, eine Kluft befestigt bleibt zwischen ihren Anforderungen und den Bedingungen der menschlichen Natur. Und endlich ahnet man, dass auf diesem Wege, dem der blossen Pflichtenlehre für den Einzelnen, jene höchste Aufgabe des sittlichen Lebens, die Versöhnung zwischen Neigung und Gebot, zwischen Naturell und Charakter überhaupt nicht erreicht werden könne. Dies eigentlich ist der Zwiespalt, der unser ganzes gegenwärtiges Dasein zu dem innerlich gebrochenen macht, der gerade die Edelsten von uns stäten Kämpfen preisgiebt. Unsere sittlichen Anforderungen sind im Widerstreite mit dem Grundcharakter der Umgebung: was bleibt übrig, als in diesem Kampfe zuletzt entweder ermattet abzulassen und die Welt für verworfen zu erklären, oder sich ihrem Maasstabe anzubequemen, d. h. das Nichtseinsollende gut zu heissen und auf das schlechthin Gebührliche zu verzichten?

II. Einen ganz andern Gesichtspunkt gewinnt die Sache, sobald man sich zu dem Gedanken erhebt: dass das höchste Gut nur in der sittlichen Gemeinschaft Aller auch für den Einzelnen realisirbar sei (vgl. § 33, I.). Diese Formel bezeichnet aufs Allgemeinste, dass zwischen Allgemeinheit und Einzelnheit, zwischen der Vollkommenheit der Gemeinschaften und der Sittlichkeit der Einzelnen ein solidarisches und unabtrennbares Wechselverhältniss bestehe. Nur in der Zusammenwirkung aller ethischen Güter der Gemeinschaft ist für den Einzelnen die volle Entwicklung seines Genius, Versöhnung von Naturell und Charakter, die wahrhaft naturgemässe und darum dauerhafte Grundlage seiner Sittlichkeit möglich; allein aus der Vollkommenheit des gesellschaftlichen Lebens kann das vollkommene Leben des Einzelnen hervorgehen (§ 33, II.).

Dies weist darauf hin, an den Werth unserer gesammten gegenwärtigen Weltzustände den bescheidensten Maasstab zu legen: der Idee der Menschheit gegenüber, wie sie sich klar im Begriffe fassen lässt, und wie sie als tiefer Wunsch, als geheimstes Bedürfniss unserm ethischen Gefühle vorschwebt, können wir den ganzen bisherigen Ablauf der Weltgeschichte nur als

die erste Vorbereitungsepoche des Menschengeschlechts bezeichnen, welches nach den ihm beschiedenen Entwicklungsphasen eben noch am Anfange seiner Bahn sich befindet und nach weit ausgedehnteren Umlaufszeiten zu berechnen ist, als die man gewöhnlich ihm beilegt. Das Menschengeschlecht in Allem, was es bisher vollbracht, ringt sich noch immer zum Standpunkte des „werdenden sittlichen Charakters“ empor. Zuerst muss, wie im Einzelnen, so im ganzen Geschlechte, die ungeheure That vollbracht sein, den Bruch mit der Unmittelbarkeit seines sinnlichen Zustandes in der Innerlichkeit seines Bewusstseins, in seiner Gesinnung hervorzubringen, — den sittlichen Vorsatz, überhaupt eine Macht anzuerkennen, die schlechthin über alle sinnlichen Antriebe und Zwecksetzungen hinausliegt, und jede individuelle Willkür ihr unbedingt zu unterwerfen, d. h. den äussern Gehorsam in den innern zu verwandeln. Damit ist der erste Schritt in das neue Dasein gethan; die Welt der Ideen, als der gestaltenden Mächte alles Lebens, ist zum ersten Male betreten durch jenen gewaltigen Anerkennungsact; aber sie ist noch nicht erobert, noch weniger ist Alles durch sie umgestaltet worden. Dies ist nun im Allgemeinen der Charakter unsers bisherigen Weltzustandes: man will subjectiv, im Vorsatze, das „Gute“, den Inhalt der Ideen; ebenso ist objectiv eine gewisse Gestalt derselben in den Gemeinschaften ausgeprägt worden, welcher man nun, nach einer hier unvermeidlichen Selbsttäuschung, eine Unbedingtheit beilegt, welche nicht jener, sondern nur der Idee selber zukommt. Und so entspricht weder der subjective Zustand, noch die Objectivität im Allergeringsten der Idee der Menschheit, wie schon jetzt die Erkenntniss sie fassen muss und fordern könnte. Das Menschengeschlecht steht daher überhaupt noch bei den rudimentären Culturanfängen der Sitte und Religion. Beide haben, nach ihrer extensiven Wirkung wie nach der intensiven Tiefe ihrer Offenbarungen, gerade nur das Nothdürftigste vollbracht; und die menschliche Wissenschaft vollends befindet sich am Ausgangspunkte ihrer Bestrebungen; denn sie kann nur, dem Wenigen gegenüber, was sie gewiss weiss, über die Grösse ihrer Unwissenheit erstaunen.

Hier nun zeigt sich von Neuem — und alles Bisherige hat uns schon darauf hingewiesen: — dass alle sittliche und humane Fortbildung von der Allgemeinheit aus den Einzelnen ergreifen und zu sich emporbilden müsse; nicht umgekehrt. Die Culturgemeinschaften nehmen den Einzelnen, bei seinem Eintritt in das Leben, in ihre Mitte auf und er hat sich ihnen homogen zu machen: Keiner vermag seine Zeit, sein Jahrhundert völlig zu überspringen; aber auch nicht schlechthin unter ihm zu bleiben.

III. Dabei scheint sich jedoch ein unvermeidlicher Zirkel hervorzuthun. Erst durch die Vollkommenheit der Gemeinschaften kann der Einzelne sich vervollkommnen; aber ebenso erweislich ist, dass jeder Fortschritt in jenen nur durch die mächtige Wirkung, das voranleuchtende Beispiel Einzelner hervorgebracht wird. Dieser Zirkel ist daher ausdrücklich anzuerkennen in jedem Culturprocesse des Menschengeschlechts: ja es ist von der grössten Wichtigkeit, zu sehen, wie er praktisch gelöst werde.

Wäre der Fortschritt der Menschheit nur ein logisch-nothwendiger Act des allgemeinen Bewusstseins, den bloss sie selbst, durch eigene, ihr zugängliche Kräfte und nach einem psychologischen Gesetze, zu vollbringen hätte, — wie eine gewisse Klasse von Philosophen im Selbstmisverständnisse des zugleich von ihnen behaupteten Princips menschlicher Perfectibilität die Sache betrachtet: — so müsste sie unvermeidlich in dem aufgewiesenen Kreislaufe erstarren. Das Allgemeine würde auf den Fortschritt des Einzelnen, der Einzelne auf den der Allgemeinheit warten, und beide wären zum Stillstande verurtheilt. — Diesen Zirkel durchbricht nun thatsächlich und thatkräftig der Genius durch seine weltgeschichtlichen Wirkungen. In ihm ist der Einzelne gefunden, welcher auf objective Weise, durch einen neuen geistigen Schöpfungsact, der durchaus nicht in berechenbarem Zusammenhange mit dem Vorigen steht, die Zukunft der Menschheit anticipirt und dadurch das Geschlecht, mit ihm alle Einzelnen der Folgezeit, zu sich heraufbildet. Jeder Culturfortschritt ist nur durch solche neue Offenbarungen weltgeschicht-

licher Persönlichkeiten möglich. Dass aber diese niemals fehlen, dass sie immer an der entscheidenden Stelle eintreten, daran erweist sich die Gegenwart des göttlichen Geistes in der Geschichte; denn dies ist nur durch eine göttliche That erklärlich. Dies gilt auch in der Sphäre, welche wir hier betrachten. Würden nicht stets wieder sittliche Genien erweckt, um durch die verhärtende Schale der allgemeinen Selbstsucht hindurch den tiefern Kern der ethischen Instincte im Menschengeschlecht neu hervorzurufen: so wäre es schon längst zum regungslosen Sumpfe erstarrt oder hätte sich im Wetteifer des selbstsüchtigen Strebens aufgerieben. Dies ist die speculativ ebenso begreifliche, wie in ihrer Thatsächlichkeit unabweisliche Idee der göttlichen Vorsehung in der Menschengeschichte. *)

IV. Dadurch zeigt sich von einer neuen Seite der schon früher begründete Satz: dass nicht bloss menschliche Freiheit und ein endliches Thun im ethischen Processe wirkt, sondern dass es eigentlich göttliche, ewige Kräfte sind, welche die menschliche Freiheit ergreifen, sie begeisternd über die natürliche Selbstsucht erheben und so den ethischen Process zum Abschluss bringen. Anfangs konnten wir jener Wahrheit den allgemeinsten Ausdruck geben: dass die Idee der ergänzenden Gemeinschaft, das specifische Gebiet des sittlichen Willens, wenn das ihr entsprechende Bewusstsein sich erklären und begreifen wolle, durch die Idee der Gottinnigkeit sich integriren müsse.

Hier hat sich der bestimmte Punkt gezeigt, wo diese Integration beginnt. Der Mensch, als Einzelsubject wie in der Gesammtheit, kann es durch eigene Kraft nur bis zu dem hier geschilderten Standpunkte des werdenden sittlichen Charakters bringen: zur Anerkennung der sittlichen Idee in der Innerlichkeit der Gesinnung und des guten Willens. Er vermag nur sich zu demüthigen, zu entselbsten vor der ihn ergreifenden

*) Man vergleiche hierbei unsere Lehre vom Genius und von der göttlichen Vorsehung in der „speculativen Theologie“ § 227. 255—257.

Idee, deren Gehalt er nicht willkürlich aus sich hervorbringen kann, sondern deren Offenbarung er mit bereitgehaltenem reinem Willen sich zu unterwerfen hat.

Dieser wichtige mitbestimmende Moment ist es, welcher auf den beiden folgenden Stufen des sittlichen Bewusstseins immer klarer hervortreten wird.

b) Der in sich entschiedene sittliche Charakter.

§ 47.

Hier ist das Selbst mit seinen Trieben und untergeordneten Zwecksetzungen schon überwunden durch die Strenge der fortgesetzten sittlichen Cultur. Die mit sich kämpfende, zwischen zweideutigen Erfolgen schwankende Selbstüberwindung ist zur entschiedenen Selbstverleugnung fortgeschritten: die sittliche Gesinnung ist für immer Herr geworden jener unstäten Regungen, und die normale Ordnung im Willen ist hergestellt: er ist völlig vergeistigt, indem seine Zwecksetzungen nunmehr nur aus der Welt der Ideen stammen.

I. Wenn wir diese Stufe der Sittlichkeit nach ihrem specifischen Charakter bezeichnen wollen, so wäre zu sagen: sie ist das Erfassen der Idee des Guten unter dem vorherrschenden Ausdrucke der Pflicht oder des Gebotes. Die Neigung entscheidet nicht mehr, sondern das Bewusstsein der Pflicht; jene wird als an sich bedeutungslos zurückgewiesen, was richtig wäre, sofern die Neigung noch aus dem sinnlichen Triebe oder aus persönlicher Selbstsucht des Subjects hervorgeht; einseitig aber oder abstract rigoristisch wird, sofern die Neigung überhaupt bekämpft wird, während doch Neigung überall da entsteht, wo der Inhalt oder Zustand des Willens mit dem Selbstgefühle des Subjects versöhnt ist. So gewiss nun die sittliche Gesinnung nichts dem Wesen des Subjects Fremdes, vielmehr das allein seinem Begriffe Entsprechende ist: kann dieselbe nicht nur, sondern soll mit seiner Neigung versöhnt sein, d. h. das Subject hat nur insofern in den ihm angemessenen Zustand sich erhoben, als Gebot und Neigung nicht mehr auseinanderfallen, sondern auf Dasselbe hinleiten. Ebenso können

aber auch, weil die Sittlichkeit ihren Ausgangspunkt im natürlichen Triebe hat und dessen Berechtigung absolut verneint, beide im Widerstreite mit einander stehen, der auf der vorher betrachteten Stufe des sittlichen Bewusstseins (§ 46, a) noch nicht geschlichtet, hier insofern gelöst ist, als die Neigung als unberechtigte schlechthin verleugnet wird.

Es ist dies daher ein im Begriffe und in der Praxis nothwendiger Durchgangspunkt für den Einzelnen wie für ganze Bildungsepochen. Auch nur das Volk wird gross und sittlich schöpferisch, welches diesen Zustand spartanischer Zucht durchschritten hat.

II. Wenn man diesen Moment und Durchgangspunkt zum ausschliesslichen Principe der Ethik erhebt, so erhält man die Grundzüge einer rigoristischen Moral, welche ihrem eigenen Geiste nach zwar hochgestellt, doch ungerecht ist gegen den Reichthum und die mannigfachen Grade des ethischen Bewusstseins. Dabei lässt sich in ihr, wenn sie sich für die einzig berechtigte hält, ein Einseitiges, Bildungsfeindliches nicht verkennen. Nach Unten verneint sie alle unbewussten sittlichen Instincte, sucht sie sogar zu vertilgen und allem Handeln das Gepräge einer gleichmässigen Regel und allgültiger moralischer Vorschriften aufzudrücken: — der Standpunkt abstracter moralischer Gesetzlichkeit, welche in ihrer begriffsmässigen Ausbildung, indem man immer mehr darnach trachtete, den sittlichen Instinct in den Begriff aufzulösen, ebenso dem einzelnen Falle eine gemeingültige Vorschrift unterzulegen, in Probabilismus und moralische Casuistik entarten musste. — Nach Oben bleibt ihr die höhere Bildung harmonischer Sittlichkeit theils unbekannt, theils verdächtig, weil sie bei dieser eine Toleranz und eine Vielseitigkeit der Anerkennung für alles Menschliche findet, der sie selbst nicht gewachsen ist, ja die sie für einen verwerflichen „Latitudinarismus“ hält.

Hieran reihen sich consequent die weitern Merkmale dieser Denkweise. In ihrer religiösen Auffassung ist sie puritanisch und voll beengter Orthodoxie: selbst das höchste Wesen ist ihr nur das Symbol des strengen, unerbittlichen Gesetzes. In

den sittlichen Vorschriften und ihrer Anwendung wird sie monoton und zuletzt willkürlich, in sittlicher Beurtheilung intolerant und splitterrichtend; — in beiderlei Hinsicht unkünstlerisch. Als gemeinsamer Grund der Einseitigkeiten dieser Denkweise ergiebt sich jedoch, dass sie einestheils alles bloss Unwillkürliche im Sittlichen unablässig in Regel und Begriff aufzulösen strebt, anderntheils doch nicht das ganze Denken, den vollständigen Begriff desselben walten zu lassen die Kraft oder die Erhebung hat.

III. Dennoch bleibt in ihrem Kern und Grunde diese Denkweise von der tiefsten Bedeutung: sie ist als augenfälligstes Zeugniss zu betrachten von der eigentlichen Natur der sittlichen Idee und als ihr kräftigster Ausdruck im menschlichen Willen. In der strengen Forderung, mit welcher sie der scheinbaren Allgewalt des Sinnlichen und der Selbstsucht gegenüber die einfache Unterwerfung unter das Gebot befiehlt und keinen andern Preis verspricht, als welcher darin liegt, ihm gehorcht zu haben, in diesem schmucklosen Ernste verräth sie eben, dass ihre Macht „nicht von dieser Welt", dass sie ein Göttliches im menschlichen Willen sei. An dieser erhabenen, sich selbst genügenden Majestät, mit welcher sie von der Selbstsucht Alles fordernd dennoch ihr gar kein Zugeständniss macht, giebt sich der wahre Charakter des Unbedingten in allen bedingten, ungenügenden und sich selbst aufzehrenden Bestrebungen des Menschen zu erkennen. Mitten unter die selbstsüchtigen oder ungewiss in sich schwankenden Regungen seines Willens tritt jenes höhere Wollen hinein und verleiht damit dem Menschen die ungeheuere Macht: Sich selbst zu überwinden. Niemand kann jedoch Sieger sein über jene gleichfalls dem tiefsten Ursprunge der Dinge entstammte menschliche Selbstheit, als das Göttliche selber in seiner höhern geistigen Macht. Darin findet der Sinn jenes räthselhaften Ausspruches: nemo contra deum nisi deus ipse, seine tiefste Aufklärung. Desshalb ist auch „Enthusiasmus" in seiner reinsten und edelsten Form, die stille Energie der Willensbegeisterung, das eigentliche und entscheidende Wahrzeichen ächter Sittlichkeit. Durch sie bewährt sich immer von Neuem die weltüberwindende Macht, welche in den menschlichen Willen

eingekehrt ist, aber nicht mehr zu bewusstlos instinctiven Wirkungen, sondern in der Gestalt klar bewusster Unterwerfung.

In allen Wendepunkten der Geschichte daher, die ein höheres Dasein der Menschheit vorbereiten, ebenso an allen Menschen grossen und reinen Strebens, zeigt sich jene strenge Zucht des göttlichen Geistes, der an ihnen den Eigenwillen zerbricht und seine heilige Uebermacht sie empfinden lässt. Es ist ein wichtiges und nothwendiges Gesetz alles Geisteslebens, dass nur durch eine entscheidende Krisis, durch völlige Ueberwindung des Alten das Neue und Höhere zum Durchbruch kommen kann. Wie dies theoretisch in der Evidenz stattfindet, so praktisch in der sittlichen Begeisterung, welche wir durchaus mit jener vergleichen können. Die Idee muss gesiegt, entschieden und definitiv mit dem sinnlichen Willen gebrochen haben: dann erst kann die Milde, die Versöhnung aller Gegensätze ertragen werden.

Wir nahen hiermit der höchsten und reifsten Gestalt aller Sittlichkeit, zugleich aber auch derjenigen, welche nur selten an einem Individuum in dauernder Vollkommenheit, meist in den erhabensten Aufschwüngen des Willens vorübergehend sich zeigt.

c) Der sittliche Charakter in der Einheit des Selbstgefühles mit der Idee des Guten.

§ 48.

Hier findet kein Gegensatz mehr statt zwischen dem Triebe und der Idee des Guten, sondern das Subject ist auch im Bewusstsein (Selbstgefühle) Eins geworden mit dem Inhalte desselben; auch sein Wille erstrebt nichts mehr für sich selbst, sondern ist nur die sich darstellende Idee des Guten geworden. Die Selbstüberwindung und Unterwerfung (§§ 46. 47.) ist hier Selbstlosigkeit geworden. Hiermit ist einerseits Sollen und Wollen versöhnt, d. h. jede Form des Sollens verschwunden, weil der Wille die innere Natur des Guten selbst an sich gezogen hat und in ihm wie in einem durchaus homogenen Elemente sich weiss: jede Gestalt der Pflicht wird in freier Neigung, aus „Liebe", geübt. — Andrerseits ist auch das Selbstgefühl des Subjects zu innerer Versöhnung und Vollendung ge-

diehen: was auf der vorigen Stufe noch über ihm stand als ein ihm selbst Fremdes und Höheres, ist jetzt sein eigenes Wesen umschaffend mit ihm Eins geworden. Das Ewige, Göttliche hat das bloss Menschliche aufgezehrt, um den eigentlichen Menschen, den Genius, in der höhern, geistigen Gestalt erstehen zu lassen („Wiedergeburt"), und was vorher noch ein kampfvolles, in stäter Selbstüberwindung begriffenes Ringen war, ist jetzt zu unerschütterlicher Eintracht mit sich gelangt. — Der Wille endlich hat sich von allem Schwankenden, Uneinigen befreit, weil er mit dem ewigen Willen Eins und sein Organ geworden ist. Dieser Begriff ist hier der entscheidende, wie er auch eigentlich die ganze Thatsache erklärt. Dass in Gott ein ewiger Wille des Guten sei, erfahren wir eben an uns selbst, wenn wir wahrhaft ergriffen sind von jener heiligen Begeisterung. Wir sind praktisch in den Standpunkt eingerückt, welcher zwar dem Erkennen als der metaphysische oder theosophische zugänglich ist, da aber noch immer aus uns herausgestellt werden kann, als idealistische Hypothese. Dies ist hier nicht mehr möglich, sofern wir unsern Zustand nur begreifen. Der ewige, Welt und Selbstheit überwindende Wille in uns beweist uns thatsächlich das Dasein eines unendlichen, heiligen Geistes, so gewiss wir Organe seines Willens geworden sind. Dies neue, uns innerlich verewigende Dasein bewährt sich an uns auf objective Weise: unser Wille ist nicht mehr der alte, unstäte, mit sich kämpfende, sondern der in bewusster Freude, in klar sich erfassender Begeisterung das Höchste und Schwierigste gleich dem Leichtesten vollbringt.

Diese Sittlichkeit ist eben darum auch Religion geworden; aber nicht also, dass sie die Religion ablöste oder an ihre Stelle träte, sondern dass sie nach der Seite des Selbstgefühles religiös, Bewusstsein der Gottinnigkeit ist. Sie ist sich bewusst, nur aus jenem höchsten und heiligen Willen zu wirken und stellt daher auch alles einzelne Vollbringen nur ihm, nicht aber mehr sich selber anheim. Ihr Handeln trägt den Charakter heiliger Demuth und Ergebung.

Hier ist daher auch der Punkt erreicht, wo das wissen-

schaftliche Princip, welches wir unserer Ethik zu Grunde legen, von der sittlichen Selbsterfahrung aus sich als das einzig vollständige und erschöpfende zu bewähren vermag. In der höchsten, mit sich versöhnten, ihrer selbst gewiss gewordenen Sittlichkeit weiss der Mensch, dass er nicht aus eigener Kraft handelt; er fühlt sich Eins und versöhnt mit dem Ewigen; d. h. die „Idee der Gottinnigkeit" vollzieht sich an ihm, tritt aus dem innersten Hintergrunde verborgener Wahrheit in sein Bewusstsein und legt dadurch für die eigentliche und tiefste Natur der Sittlichkeit Zeugniss ab. Die höchste Sittlichkeit ist Einswerden mit Gott in freier Begeisterung des Willens und im Bewusstsein dieser Einheit, was eben die höchste und innigste Religiosität ist (vgl. § 34, III.).

I. Hiermit hat der Wille seine höchste Gewissheit und Sicherheit, die Eintracht zwischen Wollen und Handeln, erreicht. Ein Widerstreit und Kampf wechselnder Interessen, die sich gegenseitig aufhöben oder auch nur zu verleugnen hätten, kann nicht mehr eintreten; denn in allem einzelnen Wollen wird nur verwirklicht und stellt sich dar der mit sich einträchtige Wille des Guten („Gottes"), der über allen Schwankungen der Einzelnen steht. In sich selbst also kann dieser Charakter nie uneins oder zweifelhaft werden; denn er will nur das Eine, in sich Harmonische, und will es aus freier Einsicht: diese aber kann niemals sich selbst widersprechen oder an sich irre werden.

Der Widerspruch und Kampf kann ihm nur von Aussen erregt werden, durch die andern, noch nicht von der Idee ergriffenen Individuen. Diese aber stören nicht die innere Klarheit, welche der sittliche Charakter in sich selbst gefunden hat, durch die er sich erhoben weiss über jeden fremden, drohenden wie verleitenden, Willen und über jedes misliebige Urtheil. Sie stören nur seinen Erfolg nach Aussen, die volle Bethätigung des Guten, welche allerdings ohne harmonische Mitwirkung und sittliche Gemeinschaft Aller nicht möglich ist. Es wird den Sittlichen betrüben, dass er seine Absichten in ihrer Reinheit und Ursprünglichkeit nicht verwirklichen kann; aber auch darin wird er sich

bescheiden, weil er das individuelle Gepräge, welches sie bei ihm behalten, sich nicht ableugnen kann: — doch kann es ihn nicht wankend machen in sich oder Zwiespalt in seinem Willen hervorrufen; noch weniger die aus ihm selber quellende Selbstgenüge stören.

II. Aber ebenso ist hier zum ersten Male die noch tiefere Eintracht zwischen dem Selbstgefühle und dem Willen erreicht. Diese Harmonie von Vorsatz und Erfüllung, die stets ihrer selbst gewisse, in sich gelingende Thätigkeit (§ 33, I. c.) muss, in die bleibende Stimmung zurückschlagend und in ihr stets von Neuem sich anfachend, eben das Gefühl dieser gesicherten Vollendung, innere Glückseligkeit erzeugen, welche, wie sehr auch die äussern Bedingungen sich ihr versagen mögen, doch niemals sich völlig abhanden kommen kann. Es ist darin die einzige Quelle selbstständiger, von allem Aeusserlichen unabhängiger Genüge dem Menschen geöffnet: die durch bewusste Sittlichkeit erreichte Einheit von Tugend (Vollkommenheit des Willens) und von (innerer) Glückseligkeit. Das „höchste Gut“ in dem einzelnen Subjecte oder in den einzelnen Zuständen der Gesammtheit, welche jenem Standpunkte entsprechen, ist erreicht (§ 33): — es sind Vorgriffe und prophetische Vorausnahmen desjenigen Zustandes, der in der Menschheit einst sich darstellen und dann ein stehender und durch sich selbst sich erhaltender sein wird, eben weil er die Gesammtheit umfasst. Die künftige Vollkommenheit des Menschengeschlechts ist darum möglich, weil sie schon in sporadischen Anticipationen am Einzelnen sich verwirklicht zeigt. Der erste Schritt dazu ist jedoch auch hier wieder die rechte Einsicht über das Wesen des höchsten Gutes und der ihm anhaftenden innern Glückseligkeit. Einsicht aber und Bildung sind etwas durchaus Gemeingültiges, somit auch für die Gemeinschaft zu Erzeugendes. Ist aber jene Einsicht einmal gewonnen, wird die Selbstgenüge nicht mehr in falschen Bahnen gesucht, werden dabei die rechten, sittlichen Lebensbefriedigungen Jedem erschlossen: so sind die Hindernisse geschwunden, welche der innern, in uns wirkenden Macht des Guten ablenkend oder hemmend im Wege stan-

den. Die freie, gesundnormale Entwicklung ist der Menschheit eröffnet.

§ 49.

In jener Harmonie von Selbstgefühl und Willen liegt jedoch zugleich noch der Grund einer andern Wirksamkeit des sittlichen Willens, welche nur hier, auf dem höchsten Gipfel seiner Entwicklung, zur Erscheinung kommen kann. Wir nennen sie die künstlerische oder pädagogische.

Jede vollkommene Sittlichkeit ist auf Gründung der Gemeinschaft gerichtet (§ 33, II. III.). Die freie Liebe des Guten ist daher nach ihrem Inhalte nicht nur Liebe Gottes, bewusstes Einswerden mit ihm, sondern thätiges, selbstaufopferndes Wohlwollen für die Andern. Die durch Religion integrirte Sittlichkeit kann keinen andern Schauplatz ihrer Bethätigung finden, als das Verhältniss des Menschen zum Menschen, des Menschen zu allem Lebendigen. Hier aber, wo dieser einzige Gehalt der Sittlichkeit im Bewusstsein sich vollendet: muss auch jenes Wohlwollen seinen reifsten, bewusstesten Ausdruck gewinnen. Er ist ein doppelartiger, ein theoretischer und praktischer, der allein es vermag, auch in der äussern Erscheinung dem Einzelsubjecte oder einer sittlichen Gesammtheit die Gestalt schöner, harmonischer Sittlichkeit zu geben: — theoretisch, das Wohlwollen in sittlicher Beurtheilung fremder Individualität; praktisch, das Wohlwollen in sittlicher Fortbildung derselben; in beiderlei Hinsicht: die sittliche Anerkennung und Heilighaltung fremder Eigenthümlichkeit. Erst dadurch wird die Sittlichkeit künstlerisch und pädagogisch, fortbildend, zugleich. Wie dem Sittlichen selber auf dieser Stufe kein Gefühl des Gebotes mehr übrig bleibt, wie er mit freier Neigung und aus tiefer Begeisterung jeder Gestalt der sittlichen Idee sich hingiebt: eben also legt er auch dem Andern keine Gebote mehr auf, sondern sucht ihn in milder Zucht für die innere Liebe des Guten zu gewinnen. Der harte Kampf der Subjectivitäten gegen einander ist auch hier erloschen und in die Harmonie wechselseitiger Ergänzung zurückgegangen. Es ist eine Stufe der

sittlichen Gesammtentwicklung, über welcher nichts Höheres gedacht werden kann: — die Eintracht nicht aus dem Bedürfniss, sondern aus freier Liebe; die Liebe nicht aus zufälliger oder instinctiver Regung, sondern aus sittlicher Anerkenntniss der Eigenthümlichkeit des Andern; diese Anerkenntniss endlich nicht als Pflichtgebot uns auferlegt, sondern in der zur Menschenliebe gewordenen Gottesliebe begründet. Mit der Gottesliebe wird aber der „Glaube“ zugleich lebendig — die Zuversicht zur allgegenwärtigen Macht des göttlichen Willens des Guten in der Menschheit; aus ihm entspringt die „Hoffnung“, die Zuversicht menschlicher Perfectibilität in Sittlichkeit und Glückseligkeit, und schliesst so den Umkreis tiefster Selbstbefriedigung und Begeisterung (vgl. § 17). —

Jene künstlerische Gestaltung des ethischen Processes muss sich jedoch ebenso allen Formen des sittlichen Willens und der sittlichen Gemeinschaft anbilden lassen, wie die vorhergehende Form des Gesetzes, als Gebot und als Unterwerfung unter dasselbe. Wenn diese als sittliche Legalität bezeichnet werden konnte (§ 47): so wüssten wir zur Bezeichnung jenes Standpunktes keinen bessern Ausdruck zu finden, als den einer Sittlichkeit aus freier Liebe. Jene ist die Vorstufe zu dieser, in welcher allein erst die Vollendung gefühlt wird. Und so ist die erstere in Wahrheit nur dazu vorhanden, um als schützende Schranke jene freiere Gestalt der Sittlichkeit möglich zu machen und allmälig vorzubereiten; denn eigentlich auf diese Seite fällt das Princip der Perfectibilität, nicht auf jene. Ist diese erreicht, so hat sich jene überflüssig gemacht, wie das Mittel im erreichten Zwecke untergeht.

Wir können diesen für alle einzelnen Aufgaben der Ethik folgenreichen Satz in der allgemeinen Formel ausdrücken: dass jedes sittliche Gemeinwesen nicht nur in der Form des Gesetzes sich zu behaupten hat, sondern ebenso durch heranbildende Einrichtungen zu seiner freien Anerkenntniss heranerziehen soll. Nur künstlerisch und pädagogisch geworden in diesem Sinne kann das Gute auch der eigenen, aus sich selbst sich erzeugenden Perfectibilität gewiss sein. Es gäbe keinen

gesicherten Fortschritt in der Menschheit, wenn sie nicht zu Dem, was ihr als Gebot zu erfüllen obliegt, zugleich erzogen würde, um es mit innerer Neigung, als einen wesentlichen Theil ihres „Grundwillens", bleibend zu umfassen. Wie dies praktisch der Fortschritt ist vom Gehorsam zur freien Liebe: so theoretisch vom Autoritätsglauben zu freier Erkenntniss. Darin liegt aber zugleich der tiefste Grund, dass das Menschengeschlecht perfectibel sei: er beruht auf der Ueberzeugung von der Immanenz der praktischen Ideen im menschlichen Bewusstsein. Das Gute bedarf nur seiner selbst, um zu siegen, zuletzt um als das einzig Homogene geliebt zu werden. Das Gesetz aller Perfectibilität heisst daher: Erziehung durch Liebe zur Liebe — in jeder, der kleinsten, wie der grössten Form der Gemeinschaft.

Abschluss und Uebergang in den folgenden Theil.

§ 50.

Wir sind hiermit zum höchsten Ziele unserer allgemeinen Betrachtungen gelangt. Was bisher scheinbar auseinander lag, muss sich hier verbinden und in der Tiefe als Eins erkennen lassen, damit zugleich das Princip und den Ausgangspunkt unserer Ethik bewährend. Wir schliessen mit dieser Aufweisung.

Die Vollendung des ethischen Processes im Einzelsubjecte, wie in der Gesammtheit — welche beide eben dadurch immer von Neuem ethisch sich vereinigen und in Harmonie treten — ist nur möglich, wenn die Liebe im Willen wirksam wird. Aber die Liebe selbst ist erst vollendet in ihrer Doppelgestalt als Gottesliebe, — tiefes, niemals verlöschendes Gefühl unserer Einheit mit Gott — und als Menschenliebe, — stets wirksam werdendes Gefühl der Einheit unser Aller in Gott. Diese Liebe lässt uns aber niemals unthätig ruhen, so gewiss jede Liebe Begeisterung erzeugt und somit zum Darstellen treibt. Was aber jene hervorbringen will, ist immer ein Gemeinschaftbegründendes, also ein Theil (Moment) des menschheitbildenden Processes, ein bestimmtes ethisches Gut (§ 33, II.). Will man endlich jene beiden Momente der Liebe zusammenfassen

und ihre Wirkung auf den Willen bezeichnen, so kann man sie Liebe des Guten, die beiden Ideen der ergänzenden Gemeinschaft und der Gottinnigkeit in ihrer wechselseitigen Integration daher Idee des Guten nennen.

So hat sich an der vollständigen Darlegung des ethischen Processes bestätigt, was wir am Anfange unserer Untersuchung (§§ 14—18.) nur in seinen ersten Umrissen zeigen konnten: wie der sittliche Wille zu seiner eignen Vollendung sich durch die Religion integriren müsse, umgekehrt wie die Idee der Gottinnigkeit unmittelbar praktisch werde. Jede vollkommene sittliche That, mag sie auch im kleinsten Gebiete sich vollziehen, setzt vollständige Entselbstung des Willens, aber noch mehr, das Positive einer sittlichen Eingebung voraus, welche durchaus nicht vom Subjecte, seines formell guten (entselbsteten) Willens unerachtet, willkürlich hervorgebracht, frei erdacht werden kann. Wir haben auf allen Stufen des sittlichen Charakters nachgewiesen, was dies eigentlich bedeute. Der Antheil des Subjects am sittlichen Processe ist nur der negative, vorbereitende der stäten Entselbstung, die Erhaltung des stets thatbereiten Willens. Ueber ihn kommt erst die Erfüllung, das Positive der sittlichen Idee. Und so handelt im Sittlichen nicht bloss der subjective Einzelwille, sondern durch ihn hindurch der ewige Wille des Guten. So ist das Subject, durch das Medium seines Willens, Eins mit Gott. Aber diese Einheit kann nur vollendet, das Subject in ihr befestigt, ihrer gewiss, durch sie glückselig sein, wenn es sie erkennt und fühlt, d. h. wenn es sich zur Stufe der Religion erhoben hat. Erst durch diese ergänzt ist der sittliche Wille über sich selber klar, der ethische Process vollendet.

Umgekehrt kann die Idee der Gottinnigkeit, wenn sie das Gemüth ergriffen hat, dieser Begeisterung keinen andern Darstellungskreis schaffen, als die Menschengemeinschaft: Frömmigkeit, im Gemüthe wirksam geworden, kann nur Humanität sein. Beide „sollen“ sich nicht nur gegenseitig „decken“, als wenn es eines besondern Willensactes, einer vorsätzlichen Pflicht dafür bedürfte, sie auf einander zu beziehen und die Zweiheit zur Ein-

heit zu machen: — (so ist dies Verhältniss meist von der bisherigen, auch „christlichen“ Sittenlehre aufgefasst worden) — sondern sie sind Eins und jede, vollständig geworden, enthält schon das andere Element in sich. Jede Frömmigkeit ist leeres Nachsprechen von Dogmen ohne innere Evidenz, oder Autoritätsglaube, welche nicht in sittlichen Thaten ihre Gesinnung bezeugt: jede Moralität ist kalt, unlebendig, ihrer eigenen Fortdauer nicht sicher, wenn sie der Begeisterung entbehrt, welche sie nur aus dem göttlichen Beistande schöpfen kann. Dort zeigt sich das religiöse Bewusstsein, hier das sittliche unvollständig ohne das andere.

Dadurch hat sich nun an der durchgeführten Stufenfolge der ethischen Thatsachen das Princip gerechtfertigt, welches wir am Anfange unserer Ethik aufstellten, und die Art, wie wir es erklärten und begründeten. Ethik ist nur die Lehre vom Grundwillen im Menschen (§ 1.), von Dem, was er eigentlich erstrebt in den unmittelbar noch verworrenen Trieben und Zwecksetzungen seines Wesens. Dieser Grundwille ist aber nicht der bloss menschliche, empirisch erklärbare, sondern ein ewiges, göttliches Wollen in uns, welches uns erst vollendet, indem es uns von der Selbstsucht befreit (§ 3, III.). Endlich deutete sich uns daraus die ganze Idee der Menschheit und der menschheitbildende Process. Die von der Naturseite schroff getheilten Persönlichkeiten sind ursprünglich Eins und urbezogen im göttlichen Geiste. Die ethischen Ideen sind nur die Nachwirkung dieser Einheit in das Zeitleben und Bewusstsein derselben hinein, und alles Ethische, Gemeinschaftstiftende, Menschheitbegründende ist die Wiederherstellung jener ewigen Einheit in der Zeitlichkeit (Geschichte), deren einziger wahrhaft erfüllender Inhalt darin besteht, die präexistirende Einheit der Geisterwelt immer tiefer und inniger ihrer Zeiterscheinung einzubilden (§ 5, III.).

Diese Sätze, welche wir dort, am Anfange unserer Untersuchung, nur als metaphysische Hypothese oder höchstens als eine mehr oder minder auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machende Deutung der ethischen Thatsachen bezeichnen konnten, haben sich hier nunmehr, durch den Verlauf und Abschluss derselben, immer

ausdrücklicher bestätigt. Alle verschiedenartigen Ausgangspunkte und Stufen, welche die Gesinnung und der Wille durchmessen kann, laufen in einem gemeinschaftlichen Gipfel der Vollendung zusammen: es ist die Liebe Gottes, die nach Unten gewendet immer von Neuem den Grund der Sittlichkeit, die Entselbstung und die ethische Begeisterung erzeugt. Wie wir Gott nicht zu lieben vermögen ohne Gott, eben also vermögen wir ohne ihn auch nicht die Menschen auf ewige Weise und in ethischem Sinne zu lieben, welcher sich eben auf das Göttliche in ihnen richtet. Darin liegt endlich der tiefste Erklärungsgrund alles Ethischen; der Welt und eigne Selbstsucht überwindende Wille der Liebe in uns ist selbst nur der im Menschen wirkende Wille der ewigen Liebe, ein Funke der göttlichen, das ganze Weltall umschliessenden Liebesmacht, welche im Kreise des endlichen Geistes zur Selbstempfindung hervorbrechend ebenso in ihm das Gefühl der Vollendung, Beseligung, erzeugt, wie sie in Gott ewig empfunden der Quell seiner Seligkeit ist. So gestaltet sich Alles zu einem ethischen Beweise für das Dasein Gottes, als des heiligen Willens, der innersten versittlichenden Macht in uns: nur so, als diese heilige Macht der Liebe, ist das Wesen Gottes vollständig erkannt, und wie ein früheres metaphysisches Werk zu erweisen suchte, dass nur von jenem höchsten Begriffe Gottes aus eine gründliche Lösung des Weltproblems möglich sei:*) so zeigt die gegenwärtige Betrachtung Dasselbe vom ethischen Probleme aus. Aber es ist kein Beweis, der in einer Reihe auf einander gehäufter Syllogismen bestände; er gründet auf innerm Erleben, er ist eigentliche „Erweisung". Jeder verstehe nur in seiner Tiefe das Urphänomen der ethischen Liebe, und er besitzt diesen Erweis; denn sie ist nichts bloss Transscendentes oder Hypothetisches. Wem aber dies schlechthin menschheitliche Gefühl völlig fremd wäre, der hätte, als gänzlich verstümmelter oder entarteter Geist, überhaupt kein Urtheil in ethischen Dingen.

*) Man vergleiche unsere „speculative Theologie" §. 261—264., welche in jener Auffassung den höchsten metaphysischen Standpunkt erweist.

Aus diesen Gründen glaubt unsere Ethik allerdings den Beweis geführt zu haben, dass unter den möglichen Principien, welche man dieser Wissenschaft geben kann — wir haben sie in ihrer systematischen Vollständigkeit kennen gelernt — das ihrige das höchste und umfassendste sei. Doch verhehlt sie sich nicht — und erst hier hat sie ein Recht, es auszusprechen, — dass dies die Klippe des richtigen Verständnisses und der allgemeinen Anerkennung für sie werden könne. Denn es ist immer für das Schwierigste und Unpopulärste gehalten worden, Dasjenige, was in der innersten Tiefe des Menschen ruht und was nur in den seltensten Aufflügen des Geistes ins Bewusstsein tritt, mit der Schärfe des Begriffes zu fassen und in klarem Verständnisse zu deuten. So ist es vielleicht erlaubt zu sagen, dass wer durch harmonisch sittliche Gemüthsbildung vorbereitet ist, diese ethische Weltansicht und dadurch unser ganzes übriges System leicht und sicher erfassen werde; denn sie giebt ihm nur den Begriff zu Dem, dessen er selber längst inne geworden: dass sie den Andern unverständlich bleiben oder aus ebenso charakteristischen Gründen ihre tiefste Abneigung erregen werde. Noch Andere endlich werden sie als eine der möglichen Meinungen und Hypothesen aus sich heraus und an ihren Ort stellen, was in diesem Falle nur eine mildere Form der Abweisung und des Nichtverstehens ist.

Weil endlich vorliegende Ethik vom höchsten Princip aus auch den höchsten Maasstab an die ethischen Verhältnisse legt, muss ihr vergönnt sein, Manches, was im Praktischen bisher unter die „frommen Wünsche“ oder sogar unter die Unausführbarkeiten gezählt wurde, als ein schlechthin Gefordertes und darum auch Ausführbares zu bezeichnen. Sanabilibus aegrotamus malis! Davon wird der zweite Theil Rechenschaft abzulegen haben.

Zweiter besonderer Theil.

Der Grundwille in Gestalt der Tugend, der Pflicht

und

der ethischen Güter.

Erste Abtheilung.

Die Tugend- und Pflichtenlehre.

Erster Abschnitt.

Die Tugendlehre.

I. Begriff der Tugend.

§ 51.

Der Grundwille des Menschen, indem er auf die nachgewiesene Art (§ 45—50) in den Einzelnen wie den Gesammtpersönlichkeiten die sittliche Charakterbildung vollzieht, erhebt damit ihre Gesinnung ebenso über die unwillkürlich sinnlichen Regungen des Naturells (§ 23), als über die bloss selbstsüchtigen Zwecksetzungen des „lebensklugen" Charakters (§ 35). Er entselbstet den endlichen Willen, indem er ihn mit einem Inhalte erfüllt, vor welchem das Subject seine Selbstheit vergisst. Alle Tugend beginnt von Entselbstung und Begeisterung. Beide sind unabtrennlich von einander; aber diese ist der innere Grund von jener, und jene ist weder möglich, noch ist sie gefordert ohne einen wahrhaft begeisternden Gehalt vorauszusetzen. Das Vorbild eines noch nicht Seienden muss unser Bewusstsein mit der unwillkürlichen Evidenz ergreifen, dass sein Vollbringen absoluter Zweck für uns sei, welchem wir alle andern Zwecke (Neigungen und Vorsätze) zu opfern ursprünglich uns gebunden („verpflichtet") fühlen. In dieser den Willen entselbstenden Evidenz, die eben darum Begeisterung ist, liegt der gemeinsame Grund der „Tugend", wie der „Pflicht" (Pflichtmässigkeit): jener, als der bleibenden Gesinnung, dieser,

als des beweglichen, in einzelnen Handlungen sich darstellenden Willens. Dass jene Vorbilder endlich nur aus dem Gesammtgebiete der Ideen entspringen können, jederzeit zugleich daher gemeinschaftstiftende, die Idee der „Menschheit" nach irgend einer Seite verwirklichende, somit ethische „Güter" sind: dies hat der erste allgemeine Theil durchgreifend gezeigt. Der zweite besondere hat dieselbe Aufgabe, — nur unter dem daraus von selbst sich ergebenden dreifachen Gesichtspunkte des Tugend-, Pflicht- und Güterbegriffes und ihres innern, gegenseitig sich fordernden Verhältnisses, — weiter zu verfolgen.

I. Tugend daher in ethischer, nicht in jener allgemeinen Bedeutung, nach welcher sie jede ursprüngliche Begabung oder Kraft der Seele bedeutet, — von welcher Auffassung besonders die Alten, selbst Platon, ausgingen, und über welche sogar Schleiermacher sich noch nicht entscheidend erhoben hat,*) — wäre vorerst zu bezeichnen: als die bleibende Fähigkeit des Subjects, seinen Willen zu entselbsten und der Idee des Guten in jeder Gestalt zu unterwerfen; oder auch als die jener Idee gemässe Gesinnung, als der gute (auf unablässige Darstellung der ethischen Güter gerichtete) Wille. Diese verschiedenen Auffassungen des Tugendbegriffes, von denen die erste mehr den innern Ursprung und den Anfang des tugendbildenden Processes in den Vordergrund stellt, die beiden andern sein Ziel und Resultat, deuten jedoch insgesammt auf seine unabtrennliche Beziehung zu dem der Pflicht. Tugend bezeichnet die allgemeine Unterwerfung des Willens unter den Inhalt der ethischen Idee. Eine solche schliesst aber von selbst schon jede besondere Verpflichtung des Willens in sich, wonach „Pflicht" nur die einzelne Selbstdarstellung des Einen Tugendwillens ist. Ebenso ist jedoch weder jener allgemeine Vorsatz, noch dies besondere pflichtmässige Vollbringen ein bloss formelles, ergebnissloses (wie man beide Begriffe allerdings von einem gewissen Standpunkte wissenschaftlicher Abstraction betrachten kann und betrachtet hat). Vielmehr erzeugen sie stets ein Neues, welches

*) Man vergleiche unsere Ethik, Bd. I. § 134.

als Selbstzweck, „Gut“, bezeichnet werden muss, und da es (unwillkürlich oder beabsichtigt) ein Gemeinschaftgründendes ist, ethisches Gut zu heissen verdient. Und so ist der letztere Begriff abermals unabtrennlich von jenen beiden, indem er theils den reich erfüllenden Inhalt des Tugendwillens erkennen lässt, theils dem Pflichtbegriffe in den einzelnen Lebensgebieten der Gemeinschaft den Schauplatz eines unendlich sich vervollkommnenden künstlerischen Vollbringens anweist.

II. Wie sich von Neuem (vgl. § 3, II. § 33) hier gezeigt hat, dass die wissenschaftliche Ordnung und Abfolge der Ethik in ihren einzelnen Theilen keine andere sein könne, als die von uns festgestellte: so ergiebt sich zugleich damit, wie diese drei Gebiete auf das Bestimmteste sich sondern und in ihrem Inhalte keineswegs vermischt werden dürfen, wie dies seither grossentheils geschehen. Während nämlich die neuere Ethik vor Schleiermacher eine ausgebildete Güterlehre noch nicht besass und so freilich sich begnügen musste, den ethischen Gehalt in einer abnorm erweiterten und ziemlich willkürlich gestalteten Tugend- oder Pflichtenlehre abzuhandeln: so ist seit Schleiermacher die Verwirrung in manchen Werken erst recht gross geworden. Zwar hat er selber zuerst die Gliederung der Wissenschaft und die Aufeinanderfolge ihrer einzelnen Theile richtig bestimmt; indem er jedoch, im Widerspruch mit seinem eignen ursprünglichen Plane*) im eignen „Entwurfe des Systems der Sittenlehre“, die Tugend- und Pflichtenlehre der Güterlehre nachfolgen lässt, hat er jene beiden Begriffe doch ebenso abstract und inhaltsleer behandelt, wie wenn der reiche Gehalt einer vorausgegangenen Güterlehre für sie gar nicht vorhanden wäre. Dies ist jedoch kein zufälliger Umstand, oder Etwas, das man Schleiermachern zum Tadel anzurechnen hätte: denn in der That bedarf der Tugend- und Pflichtbegriff, weil er das Ethische in der Innerlichkeit der

*) So bemerkt er noch ausdrücklich im „System der Sittenlehre“ § 321, dass die Pflichtenlehre zwischen Tugend- und Güterlehre stehen müsse, und dennoch hat er sie an das Ende seines Systems gestellt. Man vergl. unsere Ethik, Bd. I. § 149 ff.

Gesinnung und in der künstlerischen Fähigkeit des Willens aufsucht, noch gar nicht der Einsicht in die besondern „Güter", innerhalb deren Tugend und Pflicht sich zu bethätigen haben. Lässt man vollends die ältere und die neuere Behandlung in einander fliessen; so entstehen jene beinahe formlosen Vermischungen, wie sie uns z. B. in der sonst verdienstlichen und gehaltreichen „christlichen Ethik" von R. Rothe begegnen, wo derselbe Gehalt doppelt, ja dreifach vorkommt, indem was unter der Rubrik des Güter- und Tugendbegriffes eigentlich schon abgehandelt war, nochmals mit wenig verschiedener Form in eine höchst umständliche Pflichtenlehre verarbeitet worden ist.

III. Allen diesen Unzulänglichkeiten gegenüber ist festzuhalten, dass jene drei grossen ethischen Grundbegriffe in scharfgesonderter Eigenthümlichkeit neben einander stehen, aber bei ihrer aufeinander folgenden Betrachtung zugleich in ein inneres Verhältniss treten, indem dabei ein Fortschreiten vom Abstractern zum immer Reichern und Concretern stattfindet.

Der Tugendbegriff enthält die ganze sittliche Idee und die Darstellung des ganzen ethischen Processes: aber wie er in der gediegenen, untheilbaren Einheit der Gesinnung, als allgemeines Wollen des „Guten", sich zeigt. Der Pflichtbegriff enthält ebenso das Ganze, aber darstellend, wie der Tugendwille schon zur bestimmten Bethätigung fortgeschritten ist. Hier nämlich tritt zum ersten Begriffe ein neues inhaltreicheres Element hinzu: jede Pflicht kann ihr Verpflichtendes nur aus einer bestimmten ethischen Idee erhalten. Daher die verschiedenen Pflichtsphären schon den verschiedenen ethischen Ideen entsprechen, in deren jeder der ganze Tugendwille sich offenbaren kann. Der Begriff der ethischen Güter endlich enthält abermals die ganze Aufgabe der Ethik, aber nach ihrer concretesten Gestalt und zugleich in ihrem eigentlichen Resultate. Das vollständige System der Güter stellt einerseits die sämmtlichen Sphären dar, in welchen allein Tugendwille und pflichtmässiges Handeln sich zu bethätigen vermögen: — sie sind die festen Lebensformen für jede Tugend und Pflicht, welche beide auf keinerlei Weise jemals etwas Abstractes, Unbestimmtes, unerreichbar Gränzenloses enthalten. Anderntheils

ist jedes Gut das immer vollkommnere Erzeugniss der Tugendübung und Pflichterfüllung, mithin nicht bloss ein Gegebenes, in fester Form Beruhendes, sondern ein stets neu und stets vollkommner Hervorzubringendes. So zeigen sich Tugend und Pflichtmässigkeit als erreichbare Ziele; — das „höchste Gut" ist kein abstractes Ideal mehr: — aber zugleich geht auch der Begriff der Perfectibilität gleichmässig durch alle drei Sphären des Ethischen hindurch (vgl. § 2, III. IV.), und er ist es eigentlich, welcher die objective Wechselbeziehung unter ihnen erhält. Dadurch wird aber nur von Neuem bestätigt, was der Quell und Mittelpunkt lebendiger Sittlichkeit sei: die Begeisterung des „Genius" für ein bestimmtes sittliches Gut, für die einzelne, unserer Individualität gemässe Lebensaufgabe, welche wir gerade desshalb immer hervorzubringen ebenso vermögen, als uns unablässig gedrungen fühlen. Von diesem Punkte daher ist allein auch die Wiederherstellung aller unserer sittlich verwahrlosten Zustände möglich!

IV. Aus gleichem Grunde ergiebt sich, dass die Tugend ganz in derselben Weise an den Collectivpersönlichkeiten, wie an den einzelnen, sich darstellen müsse. Ebenso gelten alle weitern Prädicate, welche wir an jenem Begriffe nachweisen werden, von jenen, wie von diesen. Alle Grösse eines Volkes oder einer Culturepoche, ja der eigenthümliche Charakter derselben, hat Wesen und Ursprung lediglich in Dem, was man ihre (sittliche) Tugend nennen könnte, in der Begeisterung für einen idealen Zweck, welchem sie alles Uebrige aufzuopfern bereit sind. Dies ist auch der einzige Quell dauernder Wirkung und eigentlichen Ruhmes. Denn worin anders als in der allgemeinen Begeisterungsfähigkeit, in Selbstaufopferung für die Ideen, welchen individuellen Ausdruck diese auch annehmen, liegt der Werth einer Zeit und die Kraft zu wirklichen Thaten, während die tugendlose Selbstsucht des Einzelnen wie der Gemeinschaft, bei tausendfacher Vielgeschäftigkeit, eigentlich Nichts erzeugt, nichts Bleibendes gründen kann, weil aller Scharfsinn und alle Energie der Selbstsucht, wie sie von geheimer Zwietracht ausgehen, so auch nur diese unablässig erzeugen können!

§ 52.

Der allgemeine Begriff der Tugend und ihr Verhältniss zu den beiden andern Hauptbegriffen lässt uns noch folgende besondere Bestimmungen fassen:

I. Die Tugend ist einfacher, untheilbarer Zustand des Subjects, eben jene bleibende Fähigkeit des Willens, der Idee des Guten gegenüber sich zu entselbsten, der bewusste Tugendwille (§ 51, I.). In ihm liegt das specifisch Unterscheidende zwischen Sittlichem und Nichtsittlichem, was als Minimum nicht fehlen darf in der werdenden Tugend, und was doch in der schon gewordenen niemals ein Anderes werden kann; daher es ebenso der Anfang, wie das Ende aller „Tugendbildung" ist (§ 53. f.). — Es kann somit in keinem realen Sinne von einer Theilung oder Mehrheit der Tugenden die Rede sein. Es ist nur Eine Tugend, aber ein stets sich steigernder Process ihrer Vollkommenheit und eine unendliche Vielseitigkeit ihrer Erscheinung im Handeln. Will man dies eine Mehrheit der Tugenden nennen, so kann diese nichts Anderes sein, als eine Phänomenologie des tugendbildenden Processes. Dann aber müsste man noch weiter gehen und eine unbestimmbare Mehrheit der Tugenden behaupten, weil die Eine sittliche Gesinnung in jedem Subjecte, seinem eigenthümlichen Verhältnisse gemäss, sich gleichfalls nur eigenthümlich und immer anders darstellen kann. Dies individualisirende Moment fällt aber nicht mehr der Tugend- sondern der Pflichtenlehre zur Betrachtung anheim. Wenn es daher z. B. abstracte Tugenden der Mässigkeit oder der Wohlthätigkeit oder der Religiosität geben könnte, die in gewissen unveränderlichen Eigenschaften ihre sittliche Werthbezeichnung besässen, während sie doch nur Erscheinungsweisen oder von selbst sich verstehende Folgen der Einen Tugend sind: so würde dennoch jede derselben, um original, aus der sittlichen Ueberzeugung des Subjects hervorgegangen, d. h. um wirklich „Tugend" zu sein, nothwendig sich individualisiren, in jedem Subjecte einen andern Charakter und künstlerischen Ausdruck annehmen müssen. Desshalb giebt

es gar keine einzelnen oder besondern Tugenden in unveränderlicher Gestalt, sondern die Eine sittliche Gesinnung offenbart sich in Jedem eigenthümlich, nach seinem individuellen Lebensverhältnisse, wie nach der subjectiven Stufe seiner Tugendbildung. Dies äusserliche Element war es eigentlich, nicht die gleichbleibende Gesinnung, welche Aristoteles meinte, wenn er in seiner berühmten, aber vielfach misverstandenen Definition von der Tugend behauptete: dass sie „das Mittlere bezeichne zwischen dem Zuviel und Zuwenig, nach dem relativen Standpunkte eines Jeden, und wie es der Besonnene bestimmen würde."

Auch Schleiermacher hat in seiner „Kritik der bisherigen Sittenlehre" *) schon eine Menge von Tugenden des gemeinen Lebens und der gewöhnlichen Vorstellung als nicht stichhaltig beseitigt. Er zeigt sehr eindringend, dass Mässigkeit, Sparsamkeit, Keuschheit, Schamhaftigkeit, Wahrhaftigkeit, Bescheidenheit, Dankbarkeit, Grossmuth, Mitleid, Nachsicht u. s. w. gar keine sittliche Bedeutung und keinen Werth für sich haben; denn wirklich können sie solchen nur empfangen, sofern sie aus der Einen tugendhaften Gesinnung hervorgehen. Aber desselben Gedankens des nur Phänomenalen und Unselbstständigen hätte er bei eigener Behandlung der „Cardinaltugenden" und bei Zurückführung der übrigen Tugenden auf jene bestimmter eingedenk bleiben sollen. Auch ihm fixiren sich die mannigfachen „Tugenden" zu sehr zu festen, stehenden Formen; auch ihm gelingt es vielleicht nicht immer, — seinen Nachfolgern noch weniger, — die Flüssigkeit und Relativität derselben, als blosser Momente und immer anders modificirter Aeusserungsweisen des Einen Tugendwillens, überall sich gegenwärtig zu erhalten.

II. Die Tugend ist ein frei Erworbenes, in keinem Sinne bloss Natürliches, „Angeborenes". Daher fällt sie überhaupt nicht mehr in den Bereich des Naturells, sondern steht auf der Stufe des Charakters. Desshalb ist sie aber auch, wie dieser (§§ 30. 34.), kein ruhender, unveränderlich verharrender Zustand, sondern das unablässig sich steigernde und bewusste

*) S. 199—220.

Streben nie erkaltender Begeisterung, die sich am idealen Zwecke stets entzündet, welcher den Genius auf eigenthümliche Weise ergriffen hat. Daher die durchgreifende Erfahrung im Leben der Individuen, wie der Völker und Zeitalter, dass Diejenigen, welche sittlich nicht fortschreiten, in ihrer Gesinnung nicht sich vertiefen und befestigen, in ihrer künstlerischen Fähigkeit nicht sich steigern und immer neuen Aufgaben sich zuwenden, unabwendbare Rückschritte machen, weil sie unwillkürlich im Mechanismus der Gewohnheit erstarren, und so von der Stufe des Charakters auf das Naturell herabsinken, aber nicht auf das ursprüngliche, naturfrische, sondern mit der Gestalt eines bloss Angebildeten, Nachgeahmten sich begnügen müssen. Jede ächte Tugendwirkung dagegen ist original und ursprünglich; denn sie geht hervor aus selbstständiger Entwicklung der sittlichen Individualität, und ist eine neue schöpferische That im Reiche der Sittlichkeit.

Aus dem gleichen Grunde wendet sich der Tugendwille nicht bloss darstellend nach Aussen, sondern, weil eben von der innern eigenthümlichen Idee begeistert, zugleich selbstbildend auf sich zurück. Dies ist es, was wir Tugendbildung nennen, welche unabtrennlich ist vom ächten Tugendwillen. In welchem Subjecte daher die Begeisterung der sittlichen Idee wahrhaft gezündet hat, das trägt in sich selbst die Gewissheit ihrer Fortdauer und unablässigen Steigerung: es ist in eine neue Ordnung der Dinge eingerückt, Glied einer höhern Welt geworden, welche es nicht mehr loslässt.

Desshalb ist auch das sittliche Streben, jeder Anfang der Entselbstung, schon Tugend zu nennen, wenn auch noch nicht die volle Tugendbildung. Die substantielle Sittlichkeit dagegen (§ 43—45.) verdient noch keineswegs diese Bezeichnung: dort nämlich ist das Specifische der Sittlichkeit schon vorhanden, die bewusste Unterwerfung der Selbstheit unter die Idee des Guten; hier fehlt sie in der bloss instinctiven Wirksamkeit eines sittlichen Triebes. Desshalb tritt der specifisch tugendhafte Wille, das „Gewissen“, — was der folgende Abschnitt von der „Tugendbildung“ näher zu zeigen hat, — erst am Gegensatze, am Bewusstsein des Nichtseinsollenden und

an der Versuchung hervor, als die überwindende, reinigende Macht des Guten. Diese im Willen und Bewusstsein hervortretende Krisis ist stets Anfang der Tugend, aber selbst schon Tugend.

III. Hieraus ergiebt sich ferner, wie in der Tugend, die als ruhende Gesinnung einfach und untheilbar bleibt, indem sie in sittlich schöpferischen Handlungen hervortritt, zugleich ein Element der Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit sich geltend mache, das um so genauer zu untersuchen ist, je nachdrücklicher wir im Vorigen die Einheit der Tugend behauptet haben. Wenn wir nämlich schärfer als bisher ins Auge fassen, worin jener Charakter einfacher Untheilbarkeit bestehe, wird sich erkennen lassen, was dies zweite Element eigentlich bedeute.

a) In jener Hinsicht bezeichnet Tugend den bleibenden und unverrückten Vorsatz des Subjects, seinen Willen zu entselbsten, dem Inhalte der sittlichen Idee gemäss zu machen, in welcher bestimmten Gestalt sie ihm sich darstelle, wie schwer es also auch z. B. der sinnlichen Neigung werde, einer bestimmten, aus diesem Verhältnisse hervorgehenden Verpflichtung zu genügen. Dies die innere, ideale Seite der Tugend, die gleichmässige Stimmung des sittlichen Selbstbewusstseins, die sittliche „Gesinnung", der „gute Wille", — zugleich das eigentlich Bleibende und Substantielle, was über das Vorhanden- oder Nichtvorhandensein der Tugend im Subjecte entscheidet: — was daher als Minimum, in der Gestalt „guter Vorsätze", eines wenn auch noch kämpfenden sittlichen Strebens schon gegeben sein muss, was aber zugleich als sich steigernde sittliche Energie unendlich perfectibel ist.

b) Jenem Bleibenden der Gesinnung tritt aber zugleich ein unablässig Wechselndes zur Seite. Die Gesinnung muss sich in der Mannigfaltigkeit des Wollens darstellen auf eine ihr völlig gemässe Art: dies ist nur möglich innerhalb eines bestimmten ethischen Gutes und sich anschliessend an den eigenthümlichen Charakter desselben. So tritt die Gesinnung durch ihren Willen in eine Reihe von sittlichen Aufgaben („Tugendwerken") auseinander, in welchen jene Eine Gesinnung

dem besondern Begriffe des Gutes gemäss sich darstellen soll: — die Seite der sittlichen Lebenskunst. Die Tugend ist daher zugleich künstlerische Fähigkeit, beurtheilend und handelnd das Angemessenste für das bestimmte sittliche Verhältniss zu wählen. Ein Minimum solcher Fähigkeit muss in jedem Tugendwillen vorhanden sein; sonst könnte es gar nicht zur wirklichen That kommen. Anderntheils ist dies jedoch wieder die unendlich perfectible Seite an der Tugend: in beurtheilender wie in darstellender Rücksicht kann der Sittliche niemals gewiss sein, das Vollkommne geleistet zu haben, wenn er auch seines guten Willens, seiner Gesinnung dabei auf das Entschiedenste gewiss ist.

§ 53.

Schon seit dem Alterthum bestand die Controverse: ob die Tugend lehrbar sei oder ob sie nur geübt werden dürfe, ebenso ob sie erworben werden könne oder ob sie freies göttliches Geschenk bleibe? Hier erledigen sich diese Gegensätze von selbst, aber dergestalt, dass keiner in eigener Ausschliesslichkeit wider den andern zu gelten habe. Es zeigt sich vielmehr, dass jede dieser Auffassungen richtig ist, aber gerade insofern, als sie durch die andere näher bestimmt und berichtigt wird.

I. Alle Tugend ist lehrbar: sie wird nur durch Lehre fortgepflanzt in der Gemeinschaft, ebenso nur durch Lehre zu höheren Formen gesteigert. So gewiss aber alles ächte Lehren und Lernen nur Erwecken und Entwickeln Desjenigen ist, was im Lernenden schon als Anlage vorhanden: so kann das ächte Tugendlehren nur in begeisternden Vorbildern der Tugendübung bestehen. Zugleich, je tüchtiger in diesem Sinne sie gelehrt wird, desto sicherer wird ein Ursprüngliches erweckt. So sehen wir auch, wie alle höheren sittlichen Entwicklungen im Einzelnen, wie in ganzen Culturstandpunkten, nur von solchen grossen sittlichen Genien ausgegangen sind, in welchen Beides auf unmittelbare Weise zusammenfiel, deren Lehre zu Thaten erweckte, weil sie begeisterte, und deren Leben zugleich lehrte,

weil es nur den gediegenen Inhalt des höhern sittlichen Vorbildes darstellte. Durchaus ebenso verhält es sich mit dem Lernen der Tugend: nur dann ist sie eigentlich gelernt worden, hat das sittliche Vorbild das verwandte Element in uns geweckt, wenn sie selbstständig geübt zu werden vermag. Und so sagen wir in beiderlei Beziehung: Alle Tugend ist nur lehrbar und lernbar, sofern sie geübt wird: in dieser unablässigen Ausübung bestehen eben ihre, aus dem gleichen Grunde auch niemals endenden Lehrjahre.

II. Sofern jedoch die Tugend keineswegs eines bestimmten Wissens oder positiver Erkenntniss bedarf, sondern in eigenthümlicher Gesinnung und in künstlerischer Fähigkeit besteht: hat sie mit dem specifischen Erkenntnissprocesse, mit eigentlichem Lehren und Lernen, Nichts zu thun. Sie besteht nur in der Uebung. Aber diese Uebung ist selber nur insofern die rechte, als sie zugleich ein unablässiges Lernen ist. Und zwar in doppelter Weise: sie ist ebenso Entwicklung und Befestigung der Gesinnung, wie Ausbildung der künstlerischen Fähigkeit. Insofern vereinigt sich in ihr Lehren und Lernen zu einem untheilbaren geistigen Acte: Tugendübung als Selbstbildung ist das Eine wie das Andere: sie wächst an sittlicher Einsicht, indem die Gesinnung in einem immer reichern Handeln sich bethätigt. Ihr bewusstes Ueben ist nach der andern Seite hin bewusstes Lernen. Und so fügen wir, als wesentliche Ergänzung des vorigen, den zweiten Satz hinzu: Alle Tugend lässt sich nur richtig üben, sofern sie auf Lehre beruht und durch Selbstbildung gezeitigt ist: in diesem unablässigen Lernen und sittlichen Erfahren besteht die rechte perfectible, damit zugleich demuthsvolle Tugendübung.

III. Sofern alle Tugend auf sittlicher Begeisterung beruht und von solcher ausgeht, kann sie nicht erworben werden, sondern entspringt aus göttlicher Begabung. Es ist auf das Tiefste wahr, dass weder die sittliche Begeisterung, noch das eigenthümliche sittliche Talent (der Genius) willkürlich vom Menschen erzeugt oder in ihrer bestimmten Richtung hervorgebracht oder umgelenkt werden könne. Schon eine aufrichtige

Selbstbeobachtung muss uns lehren, dass der Grund und Ursprung unserer Sittlichkeit, mithin auch unserer „Besserung“ und „Wiedergeburt“, nicht Menschenwerk sei, weder eigenes noch fremdes, sondern Werk einer göttlichen Erweckung, ohne welche wir todt bleiben und unberührt vom Hauche lebendiger Sittlichkeit. Aber diese „Gnadenerwählung“ zieht nicht Einzelne hervor und schliesst Andere aus, — wie die ephemere Erfahrung über die Menschen freilich eine grosse Abstufung sittlicher Vollkommenheit in den Einzelnen darbietet, — sondern in Jedem ist die ganze Immanenz der ethischen Ideen gesetzt; aber zugleich ist er in ihnen und durch sie ethisch individualisirt. Diese ethische Individualität ist aber zugleich, wie sich aus den metaphysisch-anthropologischen Prämissen unserer Weltansicht ergab (§ 6, II. III.), das Ewige, über den Zeitwechsel und die Vergänglichkeit Hinausgerückte im Menschen. Dies göttliche Pfund, mit dem er wuchern soll, kann ihm nie verloren gehen; denn es ist das eigentlich Substantielle in ihm, was ihn in aller Zeiterscheinung trägt und allein seine Zeit ihm erfüllt. So ist vor der wahren Betrachtung der factisch allerdings vorhandene ungeheuere Unterschied zwischen den einzelnen Menschen, nach dem Grade ihrer sittlichen Anlagen und ihrer Ausbildung, dennoch nur ein relativer: wenn wir ihr wahres Wesen betrachten, dem Ursprunge nach keiner, der Entwicklung nach daher ein immer sich vermindernder. Am Allerwenigsten können wir daher (nach der völlig verwerflichen Vorstellung einer „Gnadenwahl“) diesen Unterschied an den Anfang ihrer Existenz stellen und so für einen definitiven halten. Wir haben auch psychologisch gezeigt, dass es kein ursprüngliches, „radicales“ Böse im Menschen giebt, dass vielmehr, was scheinbar mit diesem Charakter hervortritt, nur die gehemmten und dadurch verkehrt wirkenden Kräfte irgend eines ethisirbaren Triebes sind. Dass endlich der Grad der Lebendigkeit, mit dem die sittliche Idee im Bewusstsein der Einzelnen hervortritt, factisch ein so unbestimmbar abgestufter sei, das ergiebt sich von selbst, sobald wir erwägen, wie verschieden die Bedingungen der sinnlichen Individualität sind, in denen der Genius sich verwirklicht,

ebenso wie mannigfaltig, begünstigend oder benachtheiligend, die Umgebung dabei einwirkt. Dass im gegenwärtigen Zustande der Menschheit die Meisten sittlich völlig unerweckt uns erscheinen, davon ist der Grund nicht darin zu suchen, dass ihnen der sittliche Genius gebräche, sondern dass die rechte Sphäre sittlicher Gemeinschaft ihnen nicht zu Theil geworden ist, um jenen zu wecken oder um sie darin zu befestigen. Diese individualisirenden Bedingungen bleiben für den Einzelnen freilich ein Unbegreifliches: sie sind sein „Schicksal", die äussern Schranken seiner Existenz, welche der frei Sittliche gleich einem Stoffe künstlerisch verarbeitet, welchen der sittlich Ohnmächtige unterliegt. Die Wissenschaft aber, vom centralen Standpunkte der Weltbetrachtung, findet daran weder ein Unbegreifliches, noch mit der Vollkommenheit der auf freie Entwicklung gestellten Geisterwelt Streitendes. Und dem Begriffe der „Gerechtigkeit" Gottes, d. h. seiner alldurchdringenden geistigen Gegenwart und Vorsehung in der Menschheit, geschieht vollends eine Genüge, wenn die gänzliche Bedeutungslosigkeit des Zeitverlaufes und der sinnlichen Gegenwart zur Erwägung kommt. Alle sind ursprünglich gleichmässig auserwählt zur Tugend, und da das Ursprüngliche niemals verloren geht, auch zur gleichen Erreichung derselben irgendwann berufen, wenn diese auch erst jenseits ihrer sinnlichen Erscheinung fallen sollte.

IV. Damit ist zugleich die letzte Antinomie gelöst. Die Tugend, eben weil sie auf einer göttlichen, aber erst zu entwickelnden Begabung beruht, ist hiernach um nichts weniger das Resultat freier Erwerbung und aneignender Selbstthätigkeit von Seiten des Subjects. Es ist ein weiteres Resultat unserer gesammten Weltansicht, dass alles Ursprüngliche, „Verliehene", um für das Subject eigentlich vorhanden zu sein, durch den Process der Freiheit und des Bewusstseins hindurchgehen und dadurch zum Selbsterworbenen werden muss. Jegliche gelungene Bildung ist, ihrem Inhalte nach, ebenso ganz nur das Resultat des in uns schon Präexistirenden, substantiell Vorhandenen — wir können (und sollen) uns nur zu Demjenigen machen, was wir schon sind, — als jene

Bildung doch ebenso ganz und völlig das Ergebniss freibewusster, damit auch der Zurechnung anheimfallender Selbstthat bleibt. Und anders lehrt es auch nicht die schärfere Selbstbeobachtung und Selbstbeurtheilung. Wir müssen in der Tiefe unsers Bewusstseins uns bekennen, dass alles Gute und Rechte in uns auf Eingebung beruhe, und dennoch ist es unser Eigenes geworden, ein frei erworbener und eben darum unverlierbarer Besitz. Aber nur dadurch wird es dies, dass unser Wille es ergreift, zuhöchst, dass er sich ihm angemessen macht. Von dieser Seite, d. h. in ihrem letzten, bewussten Erfolge betrachtet, ist die Tugend daher durchaus nur Ergebniss der Selbstthätigkeit des Subjects, — der „Tugendbildung", zu deren ausführlicher Betrachtung wir dadurch hinübergeführt werden.

II. Die Tugendbildung.

§ 54.

Tugendbildung, gleich der Charakterbildung, deren allgemeinerem Begriffe sie zufällt (§ 31 u. ff.), besteht in der freibewussten Entwicklung des geistigen Princips über das bloss natürliche und unmittelbare hinaus. Somit enthält sie eine ganz allgemeine Bestimmung des Menschen und die Grundbedingung alles specifisch menschheitlichen Daseins. Jeder Culturprocess ist in Bezug auf den Willen Tugendbildung, und umgekehrt: jede Tugendbildung verliert nur dadurch den Charakter der Unbestimmtheit und eines nebeligen Idealisirens, sofern sie zu einer genau begränzten Fähigkeit und Leistung erzieht innerhalb der ethischen Güter. Ihr besonderer Inhalt fällt daher theils der Pflichten-, theils der Güterlehre zu. Dennoch ist, was sonst „Ascetik" genannt worden, — denn diesem Ausdrucke entspricht, was wir im gegenwärtigen Abschnitte behandeln — nicht, wie es gewöhnlich geschehen, der Pflichtenlehre zuzuweisen, sondern es gehört hierher, weil es dabei auf Bildung der allgemeinen Gesinnung und des Willens — kurz der Tugend — ankommt. Dies hat schon Rothe erinnert, ohne jedoch die gewöhnliche Anordnung zu verlassen, indem die

„Ascetik“ auch von ihm unter den „Selbstpflichten“ abgehandelt wird.

I. Der Ausgangspunkt aller Tugendbildung ist Entselbstung (§ 51, I.), die Ueberwindung der bloss natürlichen oder der selbstsüchtigen Zwecksetzungen, welche indess, wie bewiesen worden, nach ihrem ganzen Umfange ethisirbar sind, d. h. keinen Widerstand dem mit ihnen sich vermittelnden Grundwillen entgegensetzen können. Das Ziel der Tugendbildung ist ebenso erreichbar, als doch zugleich niemals vollkommen erreicht: immer bleibt, bewusst und erkennbar, dem Strebenden ein noch höheres vor Augen. Der tiefste Grund davon ist, weil alle Entselbstung, nur wenn sie von sittlicher Begeisterung getragen wird, wahrhaft gelingt: diese aber, als die stets überlebende, treibt uns einem immer höheren Ziele zu. Sittlich begeistern jedoch kann uns gleichfalls nur die Idee, welche uns in irgend einer individuellen Gestalt ergriffen hat. Auch die Begeisterung daher ist keine unbestimmte, abstracte; ihr Ziel ist ein individuelles, genau begränztes, und je bestimmter es ist, desto intensiver und regsamer dafür ist die Begeisterung. Und so ist es eben so erreichbar, als eben darum in stätiger innerer Steigerung begriffen.

Somit fällt auch in der „Tugendbildung“ der ganze Nachdruck auf den Inhalt der ethischen Ideen. Sich zur „Tugend“ bilden heisst daher eigentlich dem Berufe sich gemäss machen, welcher durch unsern Genius gefordert wird, oder — da in der gegenwärtigen Weltlage eine solche Uebereinstimmung zwischen beiden nur höchst zufälliger Weise zu Stande kommt, — demjenigen Berufe, welchem unsere Lebensstellung, im Zusammenwirken aller wesentlichen und zufälligen Umstände, uns zuführt: — wobei nicht unerwähnt bleiben kann, dass in dem Grade unsere Tugend- oder Berufsbildung mühsamer wird und ungenügender sich abschliesst, je heterogener äusserer Beruf und innerer Genius sich zu einander verhalten. Da nun auf dem gegenwärtigen Culturstandpunkte der Menschheit solcherlei Conflicte ganz unvermeidlich sind: so kann es uns nicht wundern, das Resultat davon in tausendfacher Gestalt praktisch vor uns zu erblicken, — in ihrer Entwicklung gehemmte oder völlig in Verkehrung ge-

rathene, an innern und äussern Widersprüchen dahinsiechende Individualitäten, welche zudem noch ganz falschen Zielen nachstreben oder in heillosen Aufspannungen, die sie für höhere Bildung halten, den rechten, ihnen gemässen Beruf übersprungen haben. Daher kommt es endlich, dass auch von der Schulweisheit die menschliche Vollkommenheit als ein Traum weltunkundiger Schwärmer, die Tugend als ein unerreichbares Ideal betrachtet wird. In der That bleibt auch für die Wissenschaft, empirisch beurtheilt, die Tugend ein Ideal, weil die unmittelbaren Anknüpfungen ihr noch gebrechen, in deren Umkreis sie frei und allseitig sich darstellen könnte. Unsere gegenwärtige Tugend kann sich weit mehr in Entsagung und Entbehrungen bewähren, als in der Entselbstung für begeisternde positive Zwecke. Daher die austere Freudenlosigkeit, welche wir mit jenem Begriffe verbinden, während die wahren Quellen der Tugend auch die einer unvergänglichen Thatenfrische und Glückseligkeit sind!

II. Allem Bisherigen zufolge würde die Lehre von der Tugendbildung eigentlich mit der Aufgabe der ganzen Ethik, näher sodann mit einer erschöpfenden Güterlehre zusammenfallen, sofern der vollständige Tugendbegriff nur aus der rechten Erkenntniss der Berufsarten sich ergeben kann. Und in diesem Sinne stellen wir jede allgemeine Tugendbildung deutlich und entschieden in Abrede, so gewiss es in wirklicher Ausübung keine abstracte Tugendhaftigkeit giebt, sondern nur Tugend im klar begränzten Umkreise des Berufes.

Hiernach bestimmt sich nunmehr auch von dieser Seite, was wir Tugendlehre nennen. Sie kann entweder eine Reihe von ascetischen Beobachtungen und Rathschlägen enthalten, welche sich auf Standes- und Berufslagen, kurz auf bestimmte Zeit- und Culturverhältnisse beziehen; eine Art von moralischer Diätetik und Casuistik, welche, praktisch gewiss von hohem Werthe, dennoch ganz ausserhalb der gegenwärtigen Untersuchung liegt. Oder, was allein eine eigentlich wissenschaftliche Behandlung zulässt, sie ist die Darstellung des umbildenden Processes, welchen die sittliche Idee und der Beruf auf

die ganze Persönlichkeit in ihrer organisch-geistigen Untheilbarkeit ausübt. So behandelt, tritt die Tugendlehre als ein neuer ergänzender Moment zur Lehre von der sittlichen Charakterbildung hinzu, welche wir im Vorigen (§ 46—49) nach allen Momenten kennen lernten. Wie dort der allgemeine Charakter jeder Stufe des sittlichen Bewusstseins bezeichnet wurde, so wird hier, in der Lehre von der Tugendbildung, näher gezeigt, an welchen bestimmten Eigenschaften („Tugenden") jene Stufenfolge des sittlichen Bewusstseins sich erkennen lasse. Durch diese Untersuchung tritt die Lehre von der Tugendbildung einerseits als ergänzender Moment und bestimmtere Ausführung der Lehre vom sittlichen Charakter zur Seite, anderntheils führt sie dadurch in die „Pflichtenlehre" über, wo der sittliche Charakter abermals in grösserem Umfange der Betrachtung, als handelnder, dargestellt wird.

1) Die sittliche Selbstentäusserung.

§ 55.

Der Anfang aller Tugendbildung entspricht der Stufe des „werdenden sittlichen Charakters" (§ 46): in der Innerlichkeit der Gesinnung ist der Wille des Guten schon vorhanden, aber er kämpft noch mit ungewissem Erfolge gegen den selbstischen Trieb und die durch ihn hervorgerufenen Neigungen und Abneigungen. Die Entselbstung, die eigentliche Grundlage aller Sittlichkeit, hat erst begonnen im Subjecte; wir können sie, die zwischen Sieg und Rückfall schwebende, nur sittliche Selbstentäusserung nennen (vgl. § 46).

Ihre allgemeine Bedeutung ist: das gesammte unmittelbare Selbst, den „natürlichen Menschen" in seiner Untheilbarkeit, zum Organe zu machen für die sittliche Idee, in welchem zugleich der Genius, der „geistige Mensch", sich darstellt und zu seinem Rechte kommt. Dies Recht wird ihm aber nur dadurch zu Theil, dass er auch mit seiner sinnlichen Unmittelbarkeit sich versöhnt, sie zu seinem fügsamen Werkzeuge erhebt.

a) So beginnt noch eigentlicher der Ausgangspunkt aller Tugendbildung von der leiblichen Entselbstung. Sie ist

die erste, zugleich universalste Tugendprobe, indem durch Abhärtung, Schmerzverachtung, Lebensaufopferung, — was bis zur Tapferkeit und Todesverachtung der Naturvölker hinabreicht — auch der an sittlicher Bildung Geringste zu bewähren vermag, dass er der Selbstentäusserung fähig sei, sowie anderntheils jene leibliche Entselbstung und Zucht bis in die höchste Gestalt der Sittlichkeit hineinreicht und als mitbestimmendes Element von ihr gar nicht getrennt werden kann. Der Umfang dieses Begriffes wäre bis dahin auszudehnen: dass der Leib überall, wo er als Selbstzweck auftritt, immer mehr (durch „Abhärtung“) einzuschränken, — aber zugleich zum allseitigen Organe der sittlichen Thätigkeit innerhalb der bestimmten Sphäre des Lebensberufes zu machen sei. Jene negative Seite leiblicher Entselbstung wird die Diätetik, diese positive die Gymnastik — beide in weitestem Sinne gefasst — darzustellen haben. Alles Dahineinfallende ist jedoch nur in dem Grade sittlich und wesentliches Moment der Tugendbildung, je weniger es auf selbstständigen Werth Anspruch macht und für sich selbst sittliche Bedeutung haben will. Dies ist der Gesichtspunkt zur richtigen Beurtheilung der sinnlichen Abtödtungen, die man sonst anempfahl und welche die neuere Moral an sich mit Recht verworfen hat, ohne jedoch etwas Positives an ihre Stelle zu setzen. Ebenso sind die modernen Künsteleien der Gesundheitspflege und der Körperausbildung in Gefahr an dieser Klippe zu scheitern: sie dehnen sich über ihr inneres Maass zu selbstständigen Zwecken aus und büssen gerade dadurch ihre ethische Bedeutung ein.

Die Diätetik lehrt eine sittlich geordnete Lebensgewöhnung, in Gemässheit der Constitution, des Temperaments, des Geschlechts und Alters, wie nach der besondern Berufs- und Lebenssphäre eines Jeden. Sie ist daher am Meisten der individualisirenden Lebenskunst zu überlassen, am Wenigsten aus gemeingültig ethischen Principien zu begründen. Nur das Doppelte liegt in ihrem allgemeinen Begriffe: zuerst, dass jeder Sinnengenuss als Selbstzweck durch sie negirt werde. Er kann nur in wirklicher Leibesstärkung seinen Zweck finden oder es

muss durch ihn ein Gemüthliches oder Geistiges, — ein humaner oder Culturgenuss — sich vermitteln. In dieser Rücksicht kann man von einer „Tugend“ der Nüchternheit, Keuschheit (in weiterm Sinne) sprechen, welche organisirend die ganze Lebensgewohnheit überwachen soll. Sodann aber hat die Diätetik noch ein höheres, positives Ziel: die Integrität und harmonische Zusammenwirkung aller Leibes- und Lebenskräfte für den sittlichen Beruf zu erhalten. Hier nimmt sie die Gymnastik zu Hülfe; der durch diese schon organisirte Leib behauptet sich durch die rechten diätetischen Mittel in seiner ganzen selbstaufopfernden Energie, ohne Verzärtelung und nachgiebige Schwäche gegen sich selbst. Es ist in niederer Sphäre dieselbe Kraft, welche im höheren Gebiete als sittliche Begeisterung bezeichnet wurde. In diesem Sinne und Maasse kann gleichfalls daher von einer „Tugend“ der Ausdauer oder der Abhärtung (fortitudo) die Rede sein, welche eben darum — oder in anderm Sinne nur insofern — sittlich ist, weil oder als sie aus der Tiefe des sittlichen Willens bis hinab in sein Organ, in die Energie der äusserlichen Bethätigung, sich erstreckt.

Die Gymnastik erstrebt überhaupt die positive Ausbildung des Leibes zum vollkommensten Organe des sittlichen Berufs. Sie hebt an von der allgemeinen Uebung desselben zur Ausdauer in jeglicher Weise und gliedert sich mannigfach bis zur Ausbildung bestimmter Geschicklichkeiten, durch die der Leib Werkzeug gewisser technischer Leistungen wird. Alles gehört hierher, was den Leib zum durchgeisteten Organe des ihm innewohnenden Genius und der durch ihn bedingten eigenthümlichen Berufsbildung macht: — von den allgemeinen, eigentlich sogenannten gymnastischen Uebungen an, welche, wie gezeigt, die Grundlage der Diätetik bilden, bis hinauf zu den mannigfachsten Geschicklichkeiten (Erlernen fremder Sprachen als erweitertes Verkehrsmittel, Uebung des Auges, Ohres, der Hand für technische, künstlerische, wissenschaftliche Zwecke u. s. w.). Nichts ist hier gleichgültig oder werthlos, aber Alles ist nur in dem Maasse sittlich und Moment der Tugend, als es nicht auf epideiktische Virtuosität gerich-

tet ist, sondern als Hülfsmittel einer ethischen Lebensaufgabe dient.

b) Die Entselbstung, d. h. hier: Entsinnlichung des Geistes fällt eigentlich mit dem allgemeinen Culturprocesse zusammen und ist ebenso, wie die Entselbstung des Leibes, wesentlicher Ausgangspunkt aller Tugendbildung. Mit ihr wird die Stufe des Naturells zuerst überschritten (§§ 23, 29) und durch die Charakterbildung Ordnung und Harmonie unter den Zwecksetzungen hervorgerufen, die zunächst mit Bewusstsein und Freiheit gewählt, sodann einem höchsten idealen Endzwecke unterworfen werden. Wir bezeichneten dies als den Uebergang vom „lebensklugen" in den „sittlichen" Charakter, zugleich jedoch erinnernd, dass im einzelnen Subjecte, also in der wirklichen „Tugendbildung", das gesonderte Verharren auf der Stufe des lebensklugen Charakters, um erst von da aus zu bewusster Sittlichkeit sich zu erheben, keineswegs gefordert, sondern nur dies wesentliche Bestimmung der Sittlichkeit sei, dass sie, gleich dem lebensklugen Charakter, über die bloss instinctiven Zwecksetzungen des Naturells sich erhoben habe. Dieselbe Bemerkung gilt auch hier: es ist der erste Schritt des allgemeinen Culturprocesses, welcher noch nicht specifisch sittlich, aber doch unabweisliche Bedingung für alle Sittlichkeit ist.

Die Entselbstung des Erkennens und des Gefühls ist zunächst ihre Entsinnlichung. Die sinnliche Unmittelbarkeit beider ist auch der Ausdruck ihrer bloss subjectiven Schranke, der bornirten Selbstigkeit des gewöhnlichen Meinens und Fühlens. Der Inhalt des Geistes, der Ideen, ist dagegen für beide zugleich das Gemeingültige, Gemeinschaftstiftende, Entselbstende; denn alle Cultur begründet zugleich Gemeinschaft und erzeugt dadurch ethische Güter eigenthümlicher Art. Der ergänzende Wechselaustausch des Erkenntniss- und Gefühlsprocesses erweitert das Einzelselbst immer mehr zum Geiste der Allgemeinheit, und so ist humane Cultur, Wissens- und Kunstbildung nicht nur Ausdruck des eigenthümlichen Talentes, sondern auch wesentliches Moment der allgemeinen Tugendbildung, so

gewiss auch dadurch das Einzelsubject sich entselbstet und Glied wird einer geistigen Gemeinschaft der Genien. Desshalb ist auch Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft niemals blosses Tugendmittel (wie die ältere Moral dies Verhältniss wohl aufzufassen pflegte), sondern sittlicher Selbstzweck und eigenthümliche Verwirklichung der Idee der Menschheit. Es wird sich nämlich (in den betreffenden Abschnitten der Güterlehre) zeigen, dass kein ächtes Kunst- oder Erkenntnissleben möglich sei ohne stäten selbstentsagenden, der Allgemeinheit der Idee sich unterwerfenden Willen.

Die Entselbstung des Willens fällt unmittelbarer dem eigentlich Sittlichen zu. Der ganze tugendbildende Process beginnt, nach der geistigen Seite, von Ueberwindung der Selbstsucht, möge sie (auf der Stufe des Naturells) an zufällig sinnlichen Regungen haften, oder mag sie sich schon zu bewusster Charakterbildung verhärtet haben. Hier erhält nun die Ascese (in dem engern und hergebrachten Sinne) ihre eigenthümliche Bedeutung und ethische Berechtigung: sie ist das äussere, vorbereitende Mittel zur sittlichen Willensbildung, nicht sowohl um die gute Gesinnung hervorzubringen, — diese muss vielmehr schon vorhanden sein, um überhaupt nur ascetische Uebungen zu sittlichen zu machen — als um jener Gesinnung im Willen und Handeln ein thatbereites und gefügiges Organ zu sichern.

Der Hauptgesichtspunkt hierbei liegt darin, dass das Subject überhaupt fähig sei, den eigenen Willen einer höhern Macht zu unterwerfen, dass dieser „gebrochen“ werde in seiner sinnlichen Zufälligkeit oder in seiner selbstsüchtigen Starrheit. Für diesen Anfang ist es daher zulässig und sogar begriffsmässig, diese höhere Macht ausser sich selbst in ein fremdes Subject hineinzuverlegen und die Zucht mit dem Gehorsam gegen diesen fremden, für besser erkannten Willen beginnen zu lassen. Wir fassen daher alle diese reichhaltigen Bestimmungen unter dem gemeinsamen Begriffe des ascetischen Gehorsams zusammen. Wie nämlich alle Kindererziehung mit Recht vom Gehorsam ausgehen soll, der eigentlich nur der Glaube an den

fremden besseren Willen ist: so stehen ganze Völker und Zeitepochen noch auf dieser Stufe formeller Willenszucht und ascetischen Gehorsams. Es ist dies sogar ein nothwendiger weltgeschichtlicher Durchgangspunkt aller Cultur, der niemals umgangen werden kann, oder der, einmal übersprungen, mit wiederkehrendem Bedürfnisse sich geltend macht. Bändigung des rohen oder selbstsüchtigen Eigenwillens durch strenge Volkssitte oder durch die Energie grosser herrschender Charaktere ist für ein Volk die Vorbereitung zu eigner Grösse und Tugend, für den Einzelnen ist es eine Busszucht, an welcher er, vielleicht zum ersten Male, der eigenen Entsagungsfähigkeit inne wird. Und hierin äussert sich nur ein tiefer sittlicher Instinct des Menschen: denn so aufopferungswillig und höherer Zwecke bedürftig ist die menschliche Natur, dass wir uns schon der Macht eines kräftigeren Willens, nicht allein der sittlichen Güte, gefangen geben, dass wir sogar einer uns aufgedrungenen Grille, nicht bloss einem wahrhaft objectiven Interesse, mit einem Analogon von Begeisterung uns zu unterwerfen bereit sind. Kriegs- oder Volksruhm, selbst der Wahn zufällig erregter Parteiinteressen, kann uns so völlig dahinnehmen, dass gar oft Herrscher oder sonst hervorragende Männer, ohne im Geringsten für sich selbst das Gefühl sittlicher Ehrfurcht erregen zu können, für ihre Heere, für ihr Volk oder ihre Zeit zum Gegenstande tugendhafter Aufopferung und Begeisterung geworden sind. Diese Thatsache ist von höchster ethischer Bedeutung, um den innerlich sich selbst nicht verstehenden, aber unaustilgbaren Geist der Sittlichkeit im Menschengeschlecht zu beurkunden. Jeder ersehnt es, einem Höhern sich zum Opfer zu bringen: fehlt ihm ein wahrhaft objectiver Zweck, so muss irgend ein Idol genügen. Und so sind nicht Wenige von uns, gerade in ihren besten Regungen, den Novizen vergleichbar, denen zur Probe ihres selbstentsagenden Gehorsams auferlegt wurde, wurzellose Stecken zu begiessen oder unfruchtbare Sandhaufen zu umpflügen. Sie begeistern sich für eingebildete Ziele und bleiben damit, wie eigentlich die ganze Menschheit auf ihrem gegenwärtigen Stadium, noch in den ersten formellen Tugendübungen der Entselbstung befangen.

Dennoch ist nicht zu verkennen, wie in diesem Allen, ihnen selber unbewusst, ein providentieller Act sittlicher Menschheitserziehung sich vollzieht: das Erdreich der verhärteten Gemüther wird gelockert für höhere, eigentlich ethische Offenbarungen. Und wenigstens formell, dem guten Willen nach, könnte man sagen, hat der Mensch darin seine Bestimmung erreicht: er ist sich des ursprünglichen Adels seiner Natur, der Energie seiner Entselbstung, bewusst geworden. Dies drückt sich auch auf schöne, ja tiefsinnige Weise in manchen Zügen des Volksglaubens aus: dass gesegnet sei, wer in seinem Berufe stirbt; dass der tapfere, todbereite Krieger im Dienste fürs Vaterland seiner Seligkeit gewiss sein könne. Der sittliche Instinct fühlt hier auf das Innigste, dass darin der Mensch das Höchste erreicht, die Selbstsucht in sich am Gründlichsten gebrochen habe!

2) Die sittliche Wachsamkeit.

§ 56.

Diese ist der nächste Schritt und zugleich das eigentliche Resultat der schon gewonnenen Tugendbildung. Der sittlich über sich Wachsame ist auf der Stufe der Selbsterziehung angelangt. Der Grundwille des Guten, welcher vorher, gleich einer fremden Autorität, ausser ihm stand und von einem andern Subjecte (oder auch von der Volkssitte, der Autorität bürgerlicher Gesetze und dergleichen) vertreten wurde, ist nun in ihn selbst hineinverlegt und ordnet prüfend seine Entschlüsse im Handeln und im Unterlassen. Dieser Uebergang vom Aeussern ins Innere ist von unendlicher Bedeutung für das Individuum, wie für das ganze Menschengeschlecht: er bildet die zweite durchgreifende sittliche Culturstufe (§ 55, b.). Nur von ihr aus ist die eigentliche, freie Sittlichkeit, die des Versöhntseins und der Liebe, möglich. Daher müssen wir eingedenk bleiben, dass auch hier ein sehr allmäliger, keineswegs scharf abgegränzter oder plötzliche Umschwünge bereitender Uebergang von jener auf diese Stufe möglich sei, im Einzelsubjecte und in allen Gestalten der Gemeinschaft. Die sittliche Wachsamkeit enthält an sich selbst schon eine reiche Abstufung des mehr oder

minder Vollkommnen nach der Seite der sittlichen Willensenergie, wie nach der der künstlerischen Beurtheilung. Und so kann man sehr wohl auch in dieser Beziehung nur bis zum „guten Willen“ (§ 52, II.), bis zum Streben nach sittlicher Wachsamkeit gelangen, ohne damit der Nachhülfe des ascetischen Gehorsams, jener äusserlichen Abhaltungs- oder Förderungsmittel der Sittlichkeit, welche wir kennen gelernt haben, völlig entbehren zu können. Dies ist der durchschnittliche Standpunkt unserer Privat- und öffentlichen Sittlichkeit, auch da, wo der Mensch durch sittliche Bildung schon hochgestellt ist. Ob er mit dem Ringe des Gyges begabt, in allen Fällen der Versuchung zu Unerlaubtem widerstehen würde, dessen kann eigentlich Keiner ganz sicher sein: d. h. in Keinem ist der Process der Tugendbildung absolut vollendet; aber im Vorsatze des Guten und im Bewusstsein jener Alternative hat der Process doch schon wirklich begonnen. Auch von hier aus daher betrachtet gilt der Satz: dass das Streben nach Tugend schon Tugend sei (§ 52, II.). Dennoch kann umgekehrt nicht in Abrede gestellt werden, dass jener höchste Zustand dem Menschen stets erreichbar bleibe in irgend einer, wenn auch nicht geradezu diesseitigen Wirklichkeit: denn er hat das klarste Vorbewusstsein desselben und fühlt in sich auf das Entschiedenste die Fähigkeit dazu. Ebenso steht es fest, dass seine „sinnliche Natur“ an sich ihn daran nicht hindern könne; vielmehr hat sich diese, in der rechten, vollkommen ausgebildeten Form des Daseins, durchaus und in allen ihren Forderungen umgestaltungsfähig gezeigt durch den sittlichen Process.

a) Die sittliche Wachsamkeit ist zunächst von vorbauender, abhaltender Wirkung. Sie ruht auf sittlicher Selbstbeobachtung und Selbstkenntniss, und ihre eigentliche Kunst im Subjecte besteht darin, alles Heterogene, sittlich Störende von sich abzuhalten, in allerweitester Bedeutung der Versuchung zuvorzukommen. Wir können dies die „Tugend“ der Selbstbeherrschung (temperantia) nennen, — von dem Maasshalten in allem Sinnlichen an bis zu jener höhern Maasshaltung, welche jede Störung des sittlichen Ebenmaasses in Ge-

sinnung und Handeln zu verhüten weiss. Die Ascetik giebt darüber unter dem Abschnitte: „von der Mässigung der Affecte“ ausführliche Rathschläge, welche jedoch, um wahrhaft künstlerisch zu sein, an die Individualität des Einzelnen sich anschliessen und besonders seiner sittlichen Energie entsprechen müssen. Ein an sich Zaghafter wird die Selbstbeherrschung zur Kräftigung gegen Aussen, ein leidenschaftlich Heftiger zur Mässigung anwenden, die schwankenden, in sich ungleichen Charaktere zur innern allgemeinen Festigung, zu einem consequenten, grundsätzlichen Handeln. Der leitende Gesichtspunkt jedoch wird wohl darin gefunden werden, dass man nicht sowohl die einzelnen Handlungen nach ebenso einzelnen „Tugendregeln“ beurtheile — dies erzeugt jene werthlose moralische Mikrologie, welche von der einen Seite zu thatenloser Aengstlichkeit, von der andern zu moralischem Hochmuth (oftmals in Beides zugleich) entartet: — als dass man den Mittelpunkt der sittlichen Gesinnung, die Begeisterung für die einmal gefasste sittliche Idee und den Beruf, in voller Lebendigkeit erhalte, und von dieser begeistenden Mitte aus die einzelnen Handlungen und Unterlassungen sittlich organisire. Der Thätigkeit eines pflichterfüllten Lebens, welches in seinem Berufe stets von Neuem eine Reihe genau begränzter, aber ihm gemässer und erreichbarer sittlicher Aufgaben findet, bleibt gar keine Zeit mehr, weder von der Einen Seite in allerlei Laster und Verirrungen zu gerathen, noch von der andern leere moralische Selbstprüfungen anzustellen oder mit müssiger Wachsamkeit den „Versuchungen“ entgegenzutreten. Darin liegt eben der allgemein tugendbildende Werth jeglichen Berufes und der aus ihm sich erzeugenden Arbeit, stets entselbstet, aus uns herausgewiesen zu werden in ein objectives, der Selbstaufopferung würdiges Interesse. Ueberhaupt, gleichsam im Vorrath oder auf gutes Glück, sollen wir uns gar nicht mit uns selber beschäftigen, sondern nur in Bezug auf ganz bestimmte sittliche Leistungen und unsere Fähigkeit dafür. Es kann gerathen scheinen, unserm schwächlichen Zeitalter gegenüber, in dem es immer mehr Sitte wird, mit eklem Selbstgenusse an seiner Subjectivität die Gewissen-

haftigkeit im Einzelnen zu verschmähen, weil man nur das Grösste und Ausnehmendste für seiner würdig hält, an jene einfache Grundlage aller Sittlichkeit zu erinnern, dass die geringste That, wenn sie mit der ganzen Intensität der sittlichen Gesinnung vollbracht wird (wenn sie aus der „Liebe“ hervorgeht), den völlig gleichen Werth mit der grössten und folgenreichsten habe.

b) So erreicht jene vorbauende Wachsamkeit nur dadurch ihre ganze sittliche Bedeutung, dass sie zu positiv fortbildender Einwirkung sich erhebt und ein bestimmtes sittliches Leisten erzeugt. Dem rechten Vorbauen geht immer ein erfüllendes Leisten zur Seite, indem sich gezeigt hat, wie jede abstracte Selbstbeschaulichkeit, wenn nicht gefährlich, so doch zweckwidrig sei, sofern sie nicht von positivem Streben und Vollbringen begleitet ist.

Die fortbildende Wachsamkeit hat zur dauernden Grundlage und zum rechten Ausgangspunkte den Genius, d. h. die eigenthümliche Gestalt der sittlichen Idee, welche die geistige Grundform des Individuums ausmacht. Aus dem Instinctiven zur Sittlichkeit wird dieselbe eben dadurch erhoben, dass sie vom Subjecte mit Bewusstsein ergriffen und zum bleibenden Endzweck alles übrigen Handelns oder Unterlassens gemacht, d. h. dass sie zum Gegenstande jener fortbildenden Wachsamkeit werde. Die eigenthümliche Gestalt der Idee erzeugt nun den sittlichen Beruf in jenem allgemeinen Sinne, welcher diesem wichtigen Begriffe von jeder Ethik beigelegt werden muss, in welcher der Tugendbegriff nicht eine bloss inhaltslose, abstracte Vollkommenheit ausdrücken soll. Jede Tugendbildung kann, ihrem eigentlichen Resultate nach, immer nur eigenthümliche Berufsbildung sein, und die vorbauende, wie die sittlich fortbildende Wachsamkeit hat wiederum kein anderes Ziel, als, den Willen reinigend oder das sittlich künstlerische Urtheil schärfend, jede Berufsbildung zu leiten. Der völlig Berufslose dagegen ist ebenso unwachsam, als er der Tugendbildung fremd bleibt; denn er entbehrt ebensosehr jeder bleibenden sittlichen Zwecksetzung, als er auch im Einzelnen dem Zufalle der Motivationen, einem chaotisch unkünstlerischen Leben

preisgegeben ist. Der erste Schritt jeder bildenden Wachsamkeit, sei sie fremde oder eigene, ist es daher, einen bleibenden Endzweck und eine geordnete Folge von Handlungen, durch welche jener sich darstellt, kurz den Beruf in unser Leben zu bringen. Und eben damit tritt die Wachsamkeit in ihre vollständigen Rechte: theils abhaltend, theils hervorbildend stellt sie in einem harmonisch geordneten Leben, bis auf die einzelnen Handlungen und Unterlassungen herab, den Einen durchgreifenden Endzweck desselben dar, in welchem nichts Einzelnes schlechthin gleichgültig, aber auch Nichts von absoluter Bedeutung ist, sondern seinen relativen Werth nur erhält durch seine Beziehung auf den Gesammtberuf. (Man vergleiche damit den Begriff des „Erlaubten," § 72.)

Ein dergestalt künstlerisch durchbildetes sittliches Leben wird aber zugleich darum eine durchaus eigenthümliche („unübertragbare") Gestalt gewinnen, weil alles Einzelne seines Handelns in der Individualität des Genius und seines Berufes wurzelt und nur diese darstellt. Dies erstreckt sich daher auch auf die ethische Beurtheilung: die gesammte Lebensführung kann niemals dem Begriffe der Sittlichkeit widersprechen; Begeisterung und Entselbstung muss ihre Grundlage sein. Aber die sittliche Zweckmässigkeit der besondern Handlungen kann Keiner für den Andern auf gemeingültige Weise vertreten: die praktische Entscheidung und das Urtheil darüber ist dem Gewissen des Einzelnen zu überlassen.

Dies Künstlerische der Tugendbildung, von jenem Mittelpunkte des Genius und des Berufes ausgehend, stellt sich endlich in einem harmonischen, seiner selbst gewissen Tugendleben dar. Die klare Erkenntniss über den sittlichen Beruf leitet, mit sittlicher Wachsamkeit, seine immer vollkommnere Darstellung im Aeussern: Gesinnung und Handlung, Vorsatz und Ausführung entsprechen sich durchaus. Dadurch giebt die Eine Tugend in einer Reihe von Eigenschaften sich kund, welche man, als integrirende Erscheinungsweisen (Kriterien) derselben, eben desshalb auch Tugenden, und zwar ein geschlossenes System derselben, nennen kann.

III. Das System der Tugenden.

§ 57.

Wir haben die Controverse soeben gelöst: wie die Tugend nur Eine sei und wie dennoch von einer geschlossenen Mannigfaltigkeit der Tugenden die Rede sein könne? Sie ist Eine und untheilbar als Gesinnung, als Wille des Guten (§ 52, I.); in Hinsicht auf die sittliche Lebenskunst ist sie unendlich perfectibel, und in Betreff dieser Bildsamkeit an einem mannigfaltigen Stoffe selber einer Mannigfaltigkeit von Bestimmungen unterworfen. Daraus ergeben sich gewisse Grundeigenschaften der bleibenden Tugend und der fortschreitenden Tugendbildung, welche als feste, gleichbleibende Merkmale jedes Tugendleben begleiten und wenigstens in irgend einem Grade hervortreten müssen, wenn überhaupt Tugend vorhanden sein soll. Als solche bleibende Kennzeichen und Attribute derselben können sie selber auch ohne Misverstand „Tugenden" in eigentlichem oder eminentem Sinne genannt werden; denn sie sind die wesentlichen Folgen und Begleiter jedes sich bethätigenden Tugendlebens. Aus gleichem Grunde hat man sie wohl auch Cardinaltugenden genannt (vgl. § 52, I.). Aber auch diese sind nicht selbstständige Tugenden in dem Sinne, als wenn sie vereinzelt und ohne ergänzende Beziehung unter einander den Tugendbegriff darstellen könnten. Ohne solche Wechselergänzung und in ihrer Vereinzelung ist vielmehr jede der Gefahr ausgesetzt, eine Einseitigkeit zu erzeugen, welche den Begriff der vollkommnen Tugend aufhebt, indem entweder nach der Seite der Gesinnung oder nach der Seite der sittlichen Lebenskunst Schwäche oder praktisches Unvermögen sich verriethe. Die „Tugend" der Besonnenheit ohne Begeisterung ist künstlerisch, aber rein für sich gesinnungslos: die Tugend der Begeisterung ohne Weisheit ist nach Gesinnung tüchtig, aber sittlich unproductiv; ohne Besonnenheit ist sie unkünstlerisch, ohne Standhaftigkeit erfolglos.

So fassen wir die „Cardinaltugenden" als ein System von zusammengehörenden Grundeigenschaften des Tu-

gendbegriffes, aus deren Ineinanderwirken die Tugend, durch Tugendbildung gesteigert, immer vollkommner hervorgeht. Ihr System ergiebt sich aus folgender doppelten Unterscheidung.

I. Die Tugend ist erkannt worden als werdender, durch freie Thätigkeit unablässig zu steigernder Zustand des Subjects; dies aber in doppelter Richtung: nach Gesinnung und nach künstlerischer Fähigkeit (§ 52). Aber beide müssen zugleich sich durchdringen und ergänzen, um die Tugend auch nur dem geringsten Grade nach zur wirklichen Erscheinung im Subjecte zu bringen. Gesinnung ohne Fähigkeit bleibt eine unthätige, ins Innere verschlossene, recht eigentlich kraft- und tugendlose Gefühlsweise; Fähigkeit ohne Gesinnung erzeugt ein bloss lebenskluges, der specifisch sittlichen Motivation entbehrendes Handeln. So muss zu wirklicher Tugend in jeder Richtung die andere wenigstens nach irgend einem Grade mitgegenwärtig sein, wenngleich beide in dem gegebenen Falle noch nicht ein völlig harmonisches Verhältniss darstellen, und das subjective Tugendleben überwiegend vollkommner, entweder in der Intensität der Gefühlsweise, oder in der Angemessenheit des Handelns hervortreten kann. Hier gilt der in seiner Allgemeinheit schon ausgeführte Kanon (§ 52, II.) von einer besondern Seite: dass das Streben nach Tugend selber schon Tugend sei.

II. Aus diesem nothwendig geforderten Ineinandersein von Gesinnung und Fähigkeit ergiebt sich noch eine andere Unterscheidung. Die Gesinnung, indem sie zugleich als Fähigkeit sich bethätigen muss, vermag dies nur im scharf begränzten Umkreise des „Berufes“ (§ 56, b.), d. h. in der schon gegebenen Sphäre eines bestimmten ethischen Gutes, oder, was Dasselbe heisst: einem schon vorausgesetzten sittlichen Zustande gegenüber. So ist die Tugend nur dadurch künstlerische Fähigkeit geworden, indem sie das Vorausgegebene nach dem rein sittlichen Maasstabe beurtheilt und diesem gemäss das eigene Handeln daran anreiht; indem sie als Beurtheilung und anknüpfendes Handeln in ungetheilter Wechselwirkung sich darstellt, welche beide wiederum nur dadurch sittlich werden

können, dass die ganze Intensität der Gesinnung in beide hineingelegt wird, dass auch sie nur der Ausdruck gewissenhafter Selbstentäusserung sind.

Und so treten zwischen die subjective Innerlichkeit der Gesinnung, als den Ausgangspunkt der Tugend, und die äussere Bethätigung derselben durch sittlich künstlerisches Handeln, als die beiden vermittelnden Glieder, die sittliche Beurtheilung des Gegebenen und die sittliche Ausdauer des Anknüpfens. Erst alle vier Momente in Harmonie zeigen die Vollendung der Tugend und erheben ihren Begriff zugleich zur Vollständigkeit und Klarkeit. Diese sind es aber zugleich, welche man als die niemals ganz zu entbehrenden Grundbedingungen des vollständigen Tugendbegriffes, Haupteigenschaften der Tugend, „Cardinaltugenden“ nennen kann. Wir legen ihr inneres Verhältniss noch näher dar.

III. Die Tugend, von Seite der Gesinnung, beginnt mit der sittlichen Selbstentäusserung (§ 55) und steigert sich zur Begeisterung, als dem vollständigen Ausdrucke sittlicher Gesinnung. Begeisterung ist vollkommne Entselbstung des Subjects durch das stäte Erfülltsein vom Inhalte der sittlichen Idee und dadurch liebendes Versöhntsein des Subjects mit derselben. Dadurch ist sie aber nicht bloss erste Grundeigenschaft der Tugend oder eine besondere Gestalt derselben, sondern zugleich ihr eigentlicher Quell und stäter Ausgangspunkt: Alle Tugend beginnt von Entselbstung; diese ist aber nicht möglich, ohne Begeisterung, als das innerlich Treibende, schon vorauszusetzen (§ 51).

Die Gesinnung jedoch, von der Begeisterung getragen, muss sich zugleich in sittlicher Energie des Willens darstellen: in der Standhaftigkeit. Diese ist stätes Erzeugniss der Begeisterung: je intensivere Begeisterung, desto ausdauerndere Standhaftigkeit. Sie ist daher unabtrennlich von der Begeisterung und der eigentliche Maasstab derselben, indem, wo Standhaftigkeit nicht vorhanden wäre, auch die Begeisterung nicht eine originale, selbstständig dem Subjecte angehörende sein würde, sondern ein fremdes Ueberkommniss, d. h. keine Begeisterung.

IV. Die Tugend, von Seite der künstlerischen Fähigkeit, hebt an von sittlicher Wachsamkeit, in abhaltender wie in fortbildender Bedeutung (§ 56), und steigert sich bis zur Weisheit, als dem vollständigen Ausdrucke der künstlerischen Fähigkeit in beurtheilender Richtung. Weisheit ist die vollkommne Beurtheilung alles Desjenigen, was Stoff des sittlichen Handelns werden kann, nach dem höchsten Maasstabe der sittlichen Idee. Alle Tugend bedarf der Weisheit: sonst bleibt ihre Begeisterung und ihre Standhaftigkeit ein gestaltungsloses, dem Zufall preisgegebenes Wollen. Die Weisheit muss das leitende Auge derselben sein.

Aber die Weisheit wiederum kann sich vollständig nur darstellen in einem consequent anknüpfenden, der rechten Einzelmittel sich versichernden Handeln: es ist die sittliche Besonnenheit, in welcher der ganze Tugendprocess sein Ziel erreicht, indem er zur vollendeten, künstlerisch sittlichen Einzelthat sich zusammenfasst. Besonnenheit verhält sich zur Weisheit, wie Standhaftigkeit zur Begeisterung: sie ist das äussere Maass derselben, indem sie die innere Energie und die künstlerisch erreichte Reife der Weisheit ausdrückt.

§ 58.

a) Die Begeisterung ist, nach allem Bisherigen, der innerste Quellpunkt und Anfang aller Tugend, aber auch ihre stets wieder anfachende Kraft, das A und das O derselben. Desshalb aber bleibt sie Dasjenige an der Tugend, was nicht der Freiheit und Ausbildung, sondern der reinen göttlichen Begabung angehört (§ 53): das Ursprüngliche („Angeborene") des Genius. Begeisterung ist daher, wie sich gleichfalls zeigte, von der Einen Seite das Universalste und Gemeingültigste; — denn die sittlichen Ideen sind allen Geistern immanent: — als doch aus gleichem Grunde das eigentlich Individualisirende der sittlichen Persönlichkeit. Es ist daher in doppeltem Sinne unrichtig, Begeisterung bloss der ästhetischen Kunstproduction zu Grunde zu legen, während jedes originale Hervorbringen, vor Allem auch das sittliche, ohne jene gar nicht gedacht werden

kann, oder Begeisterung bloss in den Aufwallungen eines gesteigerten Gefühlslebens zu finden. Sie ist vielmehr der universelle, specifisch menschheitliche Zustand, wenn sich das Subject von irgend einem ihm absoluten, über sein Selbst hinausliegenden Zwecke ergriffen weiss, welchem es damit sich zum Opfer bringt. Der erste Einschlag der Ideen ins Bewusstsein kündigt sich immer durch dieselbe an; und nun erst ist der Process der Entselbstung des Willens von seinen ersten Anfängen an bis zum Siege über die Selbstsucht möglich. Diesen Sieg einer gesicherten Herrschaft der Idee im Subjecte nennen wir hier daher Begeisterung, als sittliche Grundeigenschaft oder Cardinaltugend.

Sie ist somit Grundbedingung alles Ethischen und zugleich doch Resultat desselben; denn allein der Inhalt Desjenigen, was wir später als die „Pflicht" bezeichnen werden, vermag jene stille gleichmässige Energie zu erzeugen, welche das Subject in ein einziges stätiges Wollen zusammenschmilzt. Desshalb ist sie endlich auch das rechte, untrügliche Kennzeichen der Sittlichkeit. In dauernder Form der Gesinnung erzeugt sie jene Selbstlosigkeit, welche ganz vom Interesse der Idee (des „Berufes") ergriffen ist; in der einzelnen Gestalt des Willens und der Handlung wird sie das Gepräge der Selbstverleugnung, Uneigennützigkeit, des Gemeinsinns an sich tragen.

Um dieser Wirkung willen hat man die Begeisterung wohl auch „Liebe" genannt: — theils in jenem noch unbestimmteren Sinne, wo sie überhaupt jede innere Lust bezeichnet, das völlige Einsgewordensein des Subjects mit der von ihm erwählten Objectivität, — was gerade das eigentliche Wesen der Begeisterung ausdrückt: — theils aber auch als Liebe in jenem specielleren Sinne, wodurch sie im Handeln die völlige Unterordnung des eignen Selbst unter die Rechte oder unter die Interessen des Andern bezeichnet. Dass auch diese Gestalt der Entselbstung das stäte Erzeugniss sittlicher Begeisterung sei, daran kann nach dem Bisherigen nicht gezweifelt werden. Sofern daher Begeisterung zugleich Selbstvergessen, vollkommen

gleiches Behandeln der Andern, wie seiner selbst, als Folge in sich schliesst: so zeigt sich diese Folge als „Rechtschaffenheit", in antikem Sinne „Gerechtigkeit", in welche Platon und Aristoteles die vollendete Tugend im Staate setzten; und zwar aus diesem Grunde ganz mit Recht, indem das begeisterte Hingenommensein für die öffentlichen Interessen nothwendig oder unwillkürlich eben Gerechtigkeit erzeugt. Wendet sich jene Gesinnung auf die sittliche Gemeinschaft als solche, welche, wie wir wissen, ihr eigentliches, aber umfassendstes Object ist: so zeigt sie sich als Menschenliebe, gegen den Einzelnen gerichtet als Wohlwollen, hingebende Theilnahme, bis zur Wohlthätigkeit herab.

Ohne ein Minimum der Begeisterung (Liebe) ist gar keine Tugend möglich: sie ist das innerlich Beseelende aller Sittlichkeit. Aber die vollkommenste Tugendübung ist nur die, in welcher die Begeisterung alle einzelnen Handlungen gleichmässig durchdringt und sie organisirend auf den innern Mittelpunkt der sittlichen Idee oder des Berufes bezieht.

b) So erzeugt sie ganz von selbst die Standhaftigkeit (Kants „Tapferkeit", Schleiermachers „Beharrlichkeit"), welche daher an sich selbst gar nichts Anderes ist, als das nach Aussen hin hervortretende Maass der innern Stärke oder Intensität, welche die Begeisterung im Handeln sich giebt (§ 57, III.): — die stätige und folgerichtige Energie des Willens; eine zweite Grundeigenschaft oder Kennzeichen der Tugend. Wenn die Begeisterung das Ursprüngliche, dem Genius Verwandte darstellt, was sich nur besitzen, nicht aber willkürlich erwerben oder beliebig steigern lässt: so bezeichnet dagegen die Standhaftigkeit die bewusste, erworbene, und damit auch der Steigerung fähige Bildung des Willens. Sie ist daher die ebenso allgemeine, als doch weiterer Entwicklung und unbedingter Steigerung zu unterwerfende Eigenschaft jedes sittlichen Willens, um ihn zum bewussten zu machen, im Unterschiede ebensowohl vom blossen sittlichen Naturell, als von den unstäten, wechselnden Vorsätzen zur Tugend, welche

ebenso schnell ins Gegentheil zurückfallen und dadurch von Neuem bewähren, dass keinerlei Begeisterung eine sittliche sein kann, welche nicht zugleich als Standhaftigkeit sich darstellt. Jede sittliche That muss zugleich mit einem bestimmten Maasse bewusster Energie durchgeführt oder gegen den Widerstand behauptet werden, eben darum, weil der Sittliche von ihrer absoluten Berechtigung überzeugt, für sie „begeistert" ist. Daher macht Standhaftigkeit so sehr den allgemeinen Charakter der Sittlichkeit aus, dass Kant, welcher am Tugendbegriffe vorzugsweise die Selbstbildung des Willens hervorhob, die Tugend geradezu als sittliche Tapferkeit bezeichnete.

Diese bewusste Energie, welche den ganzen sittlichen Willen durchwaltet, kann sich eben damit entweder nach Innen, gegen das Subject wenden und wider Alles, was, als Lust oder als Unlust, Hemmniss der Pflicht und des sittlichen Vollbringens werden kann: — es ist Gewissenhaftigkeit im engern oder eigentlichen Sinne. Oder gegen die eigene allgemeine Trägheit gerichtet, gegen das Zurücksinken ins Naturell, ist sie sittliche Emsigkeit, welche einestheils der Gewissenhaftigkeit nahe verwandt ist und zur allgemeinen Wachsamkeit sich erhebt; anderntheils, indem sie durch eine frei angebildete und eingeübte Reihe von sittlichen Beschäftigungen die pflichtmässige Erfüllung des Einzelnen sich erleichtert, an die Gewohnheit gränzt, deren Beihülfe sie gleichsam auf ihre Seite zieht. Gegen Aussen gewendet, wider den von dorther erregten Widerstand oder die Unlust, ist die Standhaftigkeit — sofern ihre Energie sich in Eine Handlung concentrirt: Muth (die „Tapferkeit", welche die Alten meinten): — sofern sie sich durch eine Reihe von Zuständen und Handlungen ausdehnt, in denen äusserer Widerstand oder innere Unlust sittlich überwunden werden müssen, Geduld, nicht bloss in passivem, sondern auch in activem Sinne, Ausdauer im Leisten und im Ertragen. (Die „Correctheit", „Akribie", als gegen den „Schlendrian" gerichtete Standhaftigkeit, welche Schleiermacher in diesen Umkreis zieht, fällt eigentlicher wohl der

andern Reihe der Cardinaltugenden zu, welche die künstlerische Fähigkeit ausdrücken.)

Ohne ein Minimum der Standhaftigkeit ist gar keine Tugend möglich. Sie ist das Thatbegründende aller Sittlichkeit. Aber die erfolgreichste Tugendübung ist nur die, welche in jede einzelne Handlung die ganze sittliche Energie (Standhaftigkeit) hineinzulegen vermag, welcher daher — und dies ist der vollständige Begriff der Gewissenhaftigkeit — jede Pflichterfüllung von gleichem Werthe ist.

§ 59.

c) Die Weisheit stellt die Tugend nach ihrer künstlerischen Fähigkeit dar, aber noch eingeschlossen in die Innerlichkeit der Gesinnung (§ 57, IV.); und so ist sie ein nothwendiges Complement der Begeisterung und die zweite Quelle aller Sittlichkeit. Gleichwie der Form nach jede That nur dadurch sittlich wird, dass sie Werk der Entselbstung und Begeisterung ist, ebenso erhält sie nur dadurch sittlichen Gehalt, dass sie bezogen wird auf das Allgemeine und Ganze der sittlichen Idee. Dies eben geschieht durch die Weisheit. Sie erkennt und beurtheilt alles Gegebene, nach Dem was es ist und wozu es werden soll, nur in Bezug auf die Eine sittliche Idee, welche ihr als einziger Maasstab aller Werthbestimmung gilt. Die Weisheit ist daher Vollkommenheit der sittlichen Gesinnung nach der beurtheilenden oder werthbestimmenden Seite. Ihr Quell und Ursprung im Subjecte ist aber das bewusste Leben in den Ideen; denn nur diese können, den Willen begeisternd und dadurch versittlichend, auch der Beurtheilung jenen höchsten Maasstab geben. Daher vermag die Weisheit nur aus der „Begeisterung" zu schöpfen, umgekehrt kann diese nie ohne Weisheit sein. Hieraus geht zugleich als allgemeiner Zustand des Geistes jene vollgenügende Ruhe und Unerschütterlichkeit des Bewusstseins hervor, welche wir als die „Einheit des Selbstgefühles mit der Idee des Guten" bezeichneten und darin den Gipfel der Tugend fan-

den (§ 48); oder vielmehr: Beides ist Eines. Jene ruhige Höhe des Blicks, welche, ungetäuscht vom Scheine und ungeblendet von falscher Grösse, den Werth der Dinge nur nach dem absoluten, dem sittlichen Maasstabe abschätzt, ist unabtrennlich von eigener Tugend; und umgekehrt, wo ihre Begeisterung waltet, da fehlt auch nicht jene Weisheit des Urtheils. Beides culminirt endlich in der innern Eintracht des Geistes, wo das Erkannte auch das Gefühl begeistert und damit dem Wollen die Energie verleiht, es zu vollbringen. Desshalb ist auch die „Weisheit" (das Wachsein jenes sittlichen Urtheils), wie man mit Recht behauptet, der Anfang aller Tugend; denn sie ist die geistige Stimmung, aus welcher allein die rechte Darstellung der Tugend hervorgeht. Ebenso richtig haben die Alten (vornehmlich die Stoiker) alle Momente der sittlichen Vollkommenheit im Subjecte in den Begriff des „Weisen" zusammengefasst, wegen der dadurch geforderten idealen Beurtheilung des Lebens, welche jedoch, ganz gemäss der Stufe der damaligen Weltanschauung vom Wesen der „Weisheit", im Einzelsubjecte mehr nur als negative Befreiung von den Banden des Sinnenlebens, als Verachtung des Schmerzes, der sinnlichen Lust, der Reichthümer u. s. w. sich darstellen konnte, als einen positiven Gehalt der Idee zu gewinnen vermochte. —

Ohne ein Minimum der Weisheit ist kein sittliches Handeln möglich. Denn sie verleiht ihm erst die bewusst sittliche Zwecksetzung. Aber das vollkommenste sittliche Handeln ist nur dasjenige, welches auch die einzelne That auf die höchste Einheit der sittlichen Idee bezieht und daher — erst dies ist der vollständige Begriff der Weisheit — selbst dem Einzelnen dieselbe sittlich künstlerische Vollkommenheit zuzuwenden sucht, welche der ganzen Idee gebührt.

d) Desshalb muss sogleich die Besonnenheit hinzutreten, wenn es zum wirklichen Handeln kommt. Auch sie nämlich gehört, wie die Weisheit, der künstlerischen Seite der Tugend an: sie selbst wird aber nur dadurch sittlich, dass sie mit der Weis-

heit sich erfüllt und diese ins Leben einführt. Sie erkennt und bezieht das einzelne Gegebene auf den Begriff des bestimmten Gutes, beurtheilt jenes nach seiner Angemessenheit oder Unangemessenheit im Verhältniss zu diesem und wählt zugleich die Reihe der einzelnen Mittel, um auch in widerstrebenden Elementen das sittliche Gut möglichst vollendet darzustellen. So ist die Besonnenheit erst die vollständige, das ganze Handeln durchdringende Weisheit: ohne jene wäre sie nur der Potenz nach — in der Gesinnung und im guten Willen, — nicht aber der Wirklichkeit nach Weisheit. Umgekehrt: nur insofern die Weisheit Inhalt und Substanz der Besonnenheit ist, wird diese überhaupt Tugend; denn nur der sittliche Zweck macht die Besonnenheit zur Erscheinungsform der Weisheit. Damit zeigt sich endlich von Neuem, wie erst im Künstlerischen des sittlichen Vollbringens, d. h. in der Besonnenheit, der Quell und Ausgangspunkt aller Tugend, die „Begeisterung", ihr Ziel erreicht und ihren eigentlichen Ausdruck findet. Erst die Besonnenheit stellt die ganze, objectiv gewordene sittliche Gesinnung dar; sie ist daher die letzte, alle vorhergehenden Momente in sich zusammenfassende „Cardinaltugend." Wenn nämlich nach der gewöhnlichen Auffassung Begeisterung und Besonnenheit als sich ausschliessende Gegensätze betrachtet zu werden pflegen: so zeigt sich hier vielmehr, dass nur in ihrer Wechseldurchdringung die Besonnenheit wie die Begeisterung ihr sittliches Moment erhält. Die Begeisterung gewinnt in der Besonnenheit die Form selbstbewusster Sittlichkeit, indem sie nun nicht mehr das trübe, chaotische Ergriffensein von einer Idee bleibt, — welche, von besinnungslosem Fanatismus erfasst, zur blossen Meinung, zum Wahne herabsinkt, — sondern indem sie mit klarer Einsicht den einzelnen sittlichen Zweck am absoluten Maasstabe der sittlichen Idee prüft und das eigene Handeln darnach organisirt. Ebenso empfängt die Besonnenheit von der Begeisterung die sittliche Weihe und die Ausdauer, durch alles einzelne Handeln hindurch, durch seine Hindernisse und Gefahren, dem Einen sittlichen Lebenszwecke getreu zu bleiben.

Ohne ein Minimum der Besonnenheit kann das sittliche Handeln keines Erfolges sicher sein. Denn sie verleiht ihm erst die künstlerische Angemessenheit. Aber die vollkommenste Tugendbildung ist nur die, welche allen gegebenen Verhältnissen sittlich zwecksetzend (durch Weisheit), und künstlerisch die Mittel wählend (durch Besonnenheit), gewachsen ist.

Zweiter Abschnitt.

Die Pflichtenlehre.

I. Begriff der Pflicht.

§ 60.

Der Tugendbegriff, die allgemeine Gesinnung und die künstlerische Fähigkeit des sittlichen Subjects bezeichnend, entbehrt in dieser doppelten Beziehung noch des Gehaltes: er ist überwiegend formal oder abstract. Der bestimmte Inhalt des Tugendwillens nämlich, der die Gesinnung erfüllt und zum künstlerischen Darstellen treibt, bleibt dort unberücksichtigt. Dies führt zum Pflichtbegriffe über, der eine neue, aber ebenso durchgreifende Auffassung der sittlichen Idee und des ganzen ethischen Processes enthält. (Vgl. § 51, III.) Der Inhalt ist hier das eigentlich Bestimmende; so gewiss jede Pflicht nicht aus der sittlichen Idee überhaupt, sondern aus einer ganz bestimmten, ihr Verpflichtendes empfängt: denn Pflichtmässigkeit ist nur die im Handeln sich bethätigende sittliche Gesinnung (Tugend); aber im Handeln innerhalb der Sphäre eines bestimmten sittlichen Gutes.

So wird das Wesen der Sittlichkeit durch den Pflichtbegriff gleichfalls vollständig ausgedrückt, wie vom Tugendbegriffe aus; aber in der erweiterten Fassung: dass einerseits in jeder pflichtmässigen Handlung die ganze Intensität der Gesinnung und der künstlerischen Fähigkeit, d. h. der Tugend, gegenwärtig sei, so wie von der andern Seite dadurch ein besonderer Inhalt, ein eigenthümlich Sittliches von ganz concreter Beschaffenheit erzeugt werde. Durch die Pflicht wird die Tugend productiv; aber nur dann ist sie wirkliche, vollständige Tugend,

in der ganzen Fülle und Einheit ihrer Grundkräfte (der „Cardinaltugenden"), nicht blosse, in das Subject eingeschlossene kraftlose Velleität. Jener Inhalt, als ein sittlicher, kann daher nur in den Bereich der drei ethischen Ideen fallen, und so zeigt sich von Neuem, dass der Pflichtbegriff seine Stellung zwischen dem Tugend- und dem Güterbegriffe erhalten müsse (§ 51, II.). Wie Tugend die innere Quelle und die Seele der Pflicht, so bringt diese ein bestimmtes Gut, als ihren Erfolg, hervor. (So nämlich wird von hier, vom Pflichtbegriffe aus, der Begriff des Gutes sich nur bestimmen lassen, als das Erzeugniss pflichtmässigen Handelns.) Desshalb aber kann — und soll eigentlich — die Tugend ebenso ganz in jeder einzelnen pflichtmässigen That hervortreten, wie in der Gesammtheit des sittlichen Lebens; d. h. jede Pflicht für sich ist etwas durchaus Unbedingtes und Selbstständiges, ist in ihrer Einzelheit schon die ganze Gegenwart der sittlichen Idee.

I. Hieraus ergiebt sich aufs Einfachste der Begriff der Pflicht nach seinem Inhalte und Umfange. Die Pflicht ist ihrem Inhalte und zugleich ihrem tiefsten Ursprunge nach die Darstellung des innern Tugendwillens (des ewigen Grundwillens im Menschen) im äussern Handeln. Desshalb wird sie äusserlicher oder abgeleiteter Weise ein Gebot für den einzelnen Willen, Etwas zu thun oder zu unterlassen, schlechthin um sein selbst willen, damit es geschehe oder unterbleibe. Jedes Pflichtmässige ist Selbstzweck; es darf nicht eines Andern wegen vollbracht werden — etwa um eines zu hoffenden Vortheils oder zu fürchtenden Nachtheils willen. Damit würde es aufhören, Pflicht zu sein, d. h. eine sittliche Zwecksetzung zu enthalten. Diese letztere Bestimmung ist jedoch nur ein accidentelles Merkmal, eine Folge, nicht das Ursprüngliche der pflichtmässigen Gesinnung, deren eigentliches Merkmal vielmehr ist, aus unmittelbarem Drange des „Tugendwillens" das Pflichtmässige zu vollbringen.

Man ist bisher fast durchaus gewohnt gewesen, den Pflichtbegriff nur in dieser abgeleiteten Weise zu fassen: als „Gesetz",

„Gebot für den Willen.“ Aber der tiefere Grund dieses Gebotenseins ist auch das eigentliche Wesen der Pflicht. Ihr Inhalt ist Dasjenige, ohne dessen Erfüllung das Subject mit seiner eignen Gesinnung (Tugend, Grundwillen) sich in Widerspruch setzen würde. Desshalb fühlt es sich ihm, als einer subject-objectiven Macht, verbunden oder „verpflichtet.“ Was wir Pflicht nennen, ist nur der eigene tiefste Grundwille, der eben als Verpflichtendes erst dann ausdrücklich hervortritt, wenn er über ein bestimmtes Handeln oder Unterlassen zu entscheiden hat und so sich zur Einzelpflicht gestaltet. Die Pflicht ist immer nur die einzelne, genau bestimmte; als solche, als pflichtmässiges Handeln, begleitet sie aber stets den innern Grund- oder Tugendwillen, ist unmittelbarer Ausfluss und Abdruck desselben.

Weil jedoch der ganze Inhalt des Sittlichen (der drei ethischen Ideen) im Grundwillen enthalten und nur durch pflichtmässiges Handeln darstellbar ist: so kann es auch als ein allgemeines, wiewohl immer nur abgeleitetes Kriterium des Sittlichen gelten, dass es Gebot für den Willen werde. Aus diesem Grunde lässt sich auch die ganze Aufgabe der Ethik vom Pflichtbegriffe aus erfassen und ihr gesammter Inhalt als Pflichtenlehre behandeln. So ist es bei Kant, überhaupt in der Ethik vor Schleiermacher, so noch zuletzt bei R. Rothe geschehen. Wir haben aber schon gezeigt, dass, sofern der Begriff des Gebotes als der höchste und letzte in der Ethik angesehen werde, eine solche Wissenschaft weder im Principe noch in der Erscheinungsweise des Sittlichen den vollständigen Begriff desselben ergründet habe. —

II. Aus Vorstehendem ergiebt sich eine weitere eigenthümliche Bestimmung des Pflichtbegriffes. Indem der allgemeine Tugend- (Grund-) Wille im sittlichen Subjecte zum bestimmten Pflichtgebote wird (§ 60, I.): theilt das Subject sich in sich selber in ein Verpflichtendes und ein Verpflichtetes, und es erwächst daraus die Möglichkeit eines verschiedenen Verhältnisses dieser beiden Glieder zu einander, in welchem die Genesis und Stufenfolge des ganzen sittlichen Pro-

cesses sich abspiegelt, die wir im ersten allgemeinen Theile kennen lernten (§ 46—50).

Jedes Bewusstsein der Pflicht im Subjecte setzt nämlich einen Gegensatz in der Einen Persönlichkeit voraus, indem sich diese als das Verpflichtete, dem verpflichtenden Gesetze, welches sie sich selber auferlegt, gegenüberstellt. Ich soll Etwas thun oder unterlassen, weil ich im tiefsten Grunde meines Wesens es also will. Es ist, nach Kants sinnreicher Bezeichnung, der *homo noumenon* als Verpflichtender, welcher Sich Selber, als *homo phaenomenon*, in Verbindlichkeit nimmt. Es ist — wie wir sagen würden — der Eine, stätige Grundwille des Guten in uns, der das Einzelwollen lenkt und bindet und (in Folge des sich steigernden sittlichen Processes) immer adäquater in ihm sich darstellt. Dieser Dualismus in uns selber, entstehend aus der Ursprünglichkeit unsers Wesens, wie sie in unserer Unmittelbarkeit sich darstellt (vgl. § 5, III.), tritt am Deutlichsten und Unableugbarsten in der Thatsache hervor, die wir warnendes oder strafendes Gewissen nennen. Was da warnt oder straft, sind wir selber, ein tieferes Selbstbewusstsein in uns, gleichsam eine innigere Aufmerksamkeit auf unser bleibendes Wesen: was da gewarnt, gestraft wird, sind abermals wir selbst, aber in den wechselnden Aussenenden unsers unruhig begehrenden oder verabscheuenden Wollens. Die Erklärung dieses Dualismus und zugleich der absoluten Forderung, ihn zu tilgen, ist übrigens leicht im Rückblicke auf unsere ganze bisherige Theorie. In der Unmittelbarkeit unserer sinnlich gegebenen Existenz sind wir durchaus noch unserer eigenen Ursprünglichkeit unangemessen; desshalb ist Bildsamkeit, Ethisirbarkeit der Grundcharakter alles Natürlichen in uns. Damit ist aber auch die in uns selbst sich kundgebende Forderung der Unterwerfung des Natürlichen unter unsern höhern, ursprünglichen Willen ausgesprochen, dessen Darstellung eben der Inhalt der Pflicht ist. So lange jenes diesem noch unangemessen ist, behält die Pflicht die Form des Gebotes. Ist die Unmittelbarkeit dem Grundwillen in uns bleibend unterworfen worden: so kann die Pflicht nicht mehr blosses Gebot genannt werden,

sie ist der Ausdruck der innersten Freiheit und Neigung unsers ganzen, in sich versöhnten und vollendeten Wesens geworden.

§ 61.

Desshalb lässt sich vor Allem an den verschiedenen Gestalten, in denen die Pflicht vom Bewusstsein ergriffen werden kann, die innere Genesis und Stufenfolge des ganzen sittlichen Processes darlegen. Auch hier sind drei Stufen dieses Verhältnisses zu unterscheiden.

I. Die Unmittelbarkeit des Willens ist noch nicht unterworfen und versöhnt mit seinem ursprünglichen Wesen. Dann steht die Pflicht als äusseres Gebot, als fremde Autorität und zwingendes Gesetz noch über dem Willen. Der Gegensatz zwischen beiden ist äusserlich anerkannt — das Sittliche wird als Zwangsgesetz gehandhabt: — und auch im innern Bewusstsein des Subjects wird er bestätigt. Sein Wille unterwirft sich bald der Pflicht, bald nicht, ist überhaupt in wechselndem Ringen mit sich begriffen. Dies entspricht im allgemeinen ethischen Processe der Stufe des „werdenden sittlichen Charakters“ (§ 47), im Tugendbegriffe der Stufe des noch unvollkommnen „ascetischen Gehorsams“ (§ 55). Dieser äusserlich zwingenden Autorität der Pflicht gegenüber lässt das Subject in seinem Wollen und Handeln nur bis an die Gränze des rechtlich Geforderten sich einschränken und behält sich im Uebrigen die Befugniss über Jegliches vor, was darüber hinausfällt. Es ist der praktisch sehr weit verbreitete Standpunkt derjenigen Handlungsweise, welche sich mit äusserer Legalität genugthut, die Gesetze des Staats und der Sitte beobachtet, in Betreff der innern sittlichen Motivation für sein Thun und sein Unterlassen aber entweder ganz indifferent sich verhält, oder in einem unentschiedenen Schwanken begriffen ist.

II. Das Subject unterwirft sich der Pflicht in voller Anerkenntniss ihrer sittlichen Berechtigung; aber sie ist ihm im eigenen Innern doch noch ein Heterogenes, eine blosse Autorität, d. h. sie hat die Form des Gebotes, — eines

Aeusserlichen für den Willen — noch nicht abgestreift. Dies entspricht der zweiten Stufe des „in sich entschiedenen sittlichen Charakters“ (§ 48), und des vollendeten „ascetischen Gehorsams“ (§ 55). Innere Legalität, Gewissenhaftigkeit, Berufstreue macht hier den wesentlichen Charakter aus, welcher dem Pflichtgebote gegenüber jeder Neigung oder Abneigung Schweigen auferlegt. Alles Erlaubte dagegen, d. h. nicht durch Rechts- und Berufspflicht Ausgeschlossene, behält das Subject sich vor. Es ist der sittliche Standpunkt, der zwischen dem Erlaubten und Verbotenen „gewissenhaft“ unterscheidet, worin eben liegt, dass der Inhalt der Pflicht wesentlich noch als ein Gebotenes gewusst und desshalb vollbracht wird.

III. Das Subject fühlt seinen Willen versöhnt mit dem Inhalte der Pflicht: der vorige Gegensatz und unsichere Zwiespalt im eignen Wesen und Willen ist verschwunden. Es ist der ursprüngliche Wille, der sich im pflichtmässigen Vollbringen befriedigt, und umgekehrt: die Pflicht ist hier die innerste Natur des Willens selber geworden: Handeln aus freier Liebe des Guten, aus tiefer, ihrer selbst bewusst gewordener „Begeisterung“, entsprechend der höchsten Stufe der Charakter- und der Tugendbildung (§§ 49 und 56, b.). Hier behält das Subject weder eine (Rechts-) Befugniss, noch ein sittlich Erlaubtes sich vor, sondern es nimmt auch die rechtlich und sittlich erlaubten Handlungen auf in den Umkreis der Beurtheilung, ob sie vor der „Liebe“ sich rechtfertigen. Die Liebespflicht daher, die reine Begeisterung des Wohlwollens, umschliesst äusserlich und beseelt innerlich dies Handeln, welches der vollkommensten Pflichtmässigkeit und strengsten Gewissenhaftigkeit doppelt entspricht, aber nicht mehr um des Gebotes willen, sondern weil der Wille mit der Idee des Guten, mit dem „Grundwillen“ Eins geworden ist.

Hierdurch hat der Inhalt der Pflicht auch die ihm angemessene Form im Willen erhalten: sie ist nun selber das objectiv Gute (der Tugend- oder Grundwille), auf stätige und harmonische Weise im Handeln sich darstellend

(vgl. § 59, I.). Der Ausdruck des Sollens in der Pflicht ist verschwunden; aber darum hat sie nicht aufgehört, ein Bindendes, Normirendes für den Willen zu sein, der nunmehr ganz nur in ihrer Darstellung begeistert lebt. Dies ist daher ohne Zweifel die höchste und wahrhafteste Gestalt des Pflichtbegriffes, wiewohl zu bekennen ist, dass er gerade in dieser Weise am Seltensten aufgefasst worden.

Kant hat nämlich behauptet, und viele Ethiker nach ihm: dass für die vollendete Tugend, für einen schlechthin heiligen Willen, es keine Pflichten mehr gebe, weil sein Handeln schon in völliger Congruenz mit ihnen stehe. Nur wo ein „Gegensatz" zwischen beiden und „wie weit" ein solcher stattfinde, allein da und nur so weit gebe es auch Pflichten. Dies ist völlig wahr für die beiden ersten Stufen des sittlichen Charakters und der Pflichtmässigkeit; aber unzureichend wird es, wenn wir ins Auge fassen, was „Liebespflicht" sei, wenn wir überhaupt uns erinnern, dass der wahrhafte und tiefste Quell aller Sittlichkeit in der Begeisterung liege, welche, indem sie das Handeln verpflichtet, damit gerade als die freie Neigung des Sittlichen sich darstellt. Ebenso wäre die Liebespflicht ein völlig sich widersprechender Begriff, da wir für Dasjenige, wozu uns Liebe treibt, keiner Gebote und Verpflichtungen mehr bedürfen, wenn nicht hier „Pflicht" eine höhere und sogar eigentlichere Bedeutung erhielte: denn auch die Liebe bindet, „verpflichtet" auf das Innigste unsern Willen und erzeugt so den stärksten Ausdruck der Pflicht. Es ist eben die höchste Reife der Tugend und Pflichtmässigkeit, dass uns Alles zur „Liebespflicht" werde, d. h. dass die Neigung des Guten allein unsern Willen erfülle.

§ 62.

Jedes pflichtmässige Handeln setzt schon gewordene Sittlichkeit, bewussten Tugendwillen im Subjecte voraus: es fällt somit überhaupt innerhalb der Charakterbildung und seiner bewussten Zwecksetzungen (§ 34 ff.). Das instinctiv Sittliche des Naturells mag zwar nach seinem Inhalte mit der Pflicht übereinstimmen (wie die Eingebungen „natür-

licher“ Gutmüthigkeit mitten unter verworrenen Leidenschaften oder neben verhärteter Selbstsucht die unaustilgbare Anlage des Sittlichen im Menschen verrathen, keineswegs aber schon von Sittlichkeit, noch weniger von pflichtmässigem Bewusstsein zeugen). Dennoch hat es keinen sittlichen Werth, weil es nicht in die bewusste Zwecksetzung und Beurtheilung des Subjects aufgenommen ist, weil daher die Möglichkeit des Gegentheils nicht überwunden wird. Erst im Bewusstsein des sittlichen Zweckes, — gleichviel, ob er den Ausdruck des Gebotes oder der freien Neigung annehme (§ 61, II. III.), — ist das Handeln pflichtmässig, und darin zugleich seiner selbst gewiss, der Zufälligkeit instinctiver Eingebungen entnommen. Man kann daher das pflichtmässige Handeln auch das Handeln nach Grundsätzen („Maximen“) nennen, deren allgemein sittlicher Charakter in ihrer Beziehung auf die Idee des Guten liegt, ihre sittliche Werthgebung für die einzelnen Handlungen darin, dass das Subject in ihnen seiner freien Unterwerfung unter den sittlichen Zweck sich bewusst ist. Damit wird jedoch keineswegs behauptet, dass jene „Maximen“, um pflichtmässiges Handeln zu erzeugen, als solche, in deutliche Begriffe gefasst, im Subjecte sich aussprechen müssen — die formelle theoretische Klarheit derselben bleibt ein untergeordnetes Moment: — nur darauf kommt es an, dass das Subject praktisch seiner Unterwerfung unter den allgemein sittlichen Zweck sich bewusst sei.

I. In jedem pflichtmässigen Handeln muss somit das Subject den sittlichen Zweck überhaupt ausdrücklich anerkennen, ebenso seiner eigenen bestimmten Verpflichtung zu einem ihm entsprechenden Handeln bewusst sein. Jede Pflicht hat daher einestheils an sich allgemeinen Charakter und gemeingültige Bedeutung; anderntheils entsteht sie doch nur auf dem individuellen Standpunkte des sittlicher Zwecksetzungen fähigen Subjects und kann nur von diesem und von seinem besondern Standpunkte aus vollbracht werden. Jede Pflicht ist daher zugleich die durchaus besondere und unübertragbare.

Beide entgegengesetzte Bestimmungen stehen jedoch nicht im Widerspruche mit einander, sondern erläutern und ergänzen sich gegenseitig. Die Pflicht ist nirgends ein bloss Individuelles, wie die augenblicklichen Eingebungen des Naturells oder die unberechenbare Willkür der Selbstsucht, sondern sie ist um ihres objectiv sittlichen Charakters willen an alle Subjecte und Willen gerichtet. Jedes andere Individuum hätte an meiner Stelle Dasselbe thun oder unterlassen müssen, wenn es pflichtmässig handelt: die subjective Willkür ist gerade aufgehoben. Dennoch entsteht, da es im wirklichen Handeln allgemeine Pflichtmässigkeit gar nicht giebt, die bestimmte, genau begränzte pflichtmässige Handlung, oder die wirkliche Pflicht, nur auf dem ebenso begränzten Standpunkte des bestimmten Individuums und lediglich für dasselbe. Nur ich, kein Anderer, hat sie zu vollbringen, aber nicht als dieser zufällig Einzelne, als gleichgültiges Exemplar einer innerlich unbestimmten Menge, sondern als dieser sittlich-schöpferische Genius, von der tiefen Einheit eines sich ergänzenden Geistergeschlechtes befasst. So knüpfen sich an die einzelne Pflicht, an ihre Erfüllung oder Unterlassung, nicht nur in der äusserlichen Verkettung der Umstände unendliche Folgen, sondern auch im Innern des Subjects selber und seiner Selbstbeurtheilung. Auch durch die einzelste, unscheinbarste Pflichterfüllung, sofern sie nur eine sittlich schöpferische, ihm selbst oder seinem Genius entsprungene ist, tritt es ein in eine heilige Gemeinschaft von Geistern und in eine sittliche Kette von Wirkungen, die beide über alle blosse Zeitlichkeit hinaus sind. Durch sie ist Etwas gethan und geleistet, was nicht noch einmal gethan werden kann oder nicht noch einmal gethan zu werden bedarf.

II. Daraus ergiebt sich zugleich ein wichtiges Kriterium zur Beurtheilung des Pflichtmässigen und des Verbotenen in zweifelhaften oder in Collisions-Fällen. Jede einzelne Pflichterfüllung muss zugleich der Ausdruck einer allgemeinen Regel, „Maxime“, sein. (So bestimmte bekanntlich Kant den Grundsatz aller Sittlichkeit: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst,

dass sie ein allgemeines Gesetz werde", weil er nämlich die Sittlichkeit überwiegend in der Form des Pflichtbegriffes fasste: vgl. Bd. I, § 40, S. 80.) Der Handelnde muss stets sich sagen können, dass unter allen Fällen und von allen sittlichen Subjecten so gehandelt werden würde, wie von ihm geschehen ist, dass die Einzelthat zum „allgemeinen Gesetze" erhoben werden dürfe. Alles Andere ist unsittlich oder — wenn die Handlung auch das formelle Kriterium der Selbstaufopferung an sich tragen sollte — wenigstens unkünstlerisch, überspannt, fanatisch. Alle Handlungen, wo man vermeintlich aus „guter Absicht" oder für die „gute Sache" sich schlechter oder gewaltsamer Mittel bedient, fallen jenem Gesichtspunkte zu und werden damit unwiderruflich abgewiesen. Doppelt lehrreich wird es daher für die Gegenwart, welcher jede Begeisterung sogleich in Parteileidenschaft oder Fanatismus ausschlägt, daran zu erinnern: dass jedes pflichtmässige Vollbringen auch die künstlerische Reife der „Weisheit" und „Besonnenheit" an sich tragen müsse, um sittlich zu sein.

III. Jede pflichtmässige Handlung schliesst sich einestheils an einen gegebenen Zustand in seiner ganzen concreten Bestimmtheit an: sie ergiebt sich aus ihm und entspricht dem in ihm liegenden sittlichen Bedürfnisse. Anderntheils verändert sie ihn oder bestimmt ihn weiter dergestalt, dass ein neues Sittliche aus ihm hervorgeht, durch welches das vorhandene Bedürfniss getilgt wird. Dies Verhältniss des Sichanschliessens an ein Gegebenes und des Neuhervorbringens eines Sittlichen aus ihm erzeugt den Inhalt der Pflicht im Einzelnen, so dass wir diese nunmehr erweitert also definiren können: sie ist das sittlich Hervorzubringende einem bestimmten sittlichen Bedürfnisse gegenüber, welches sie aufhebt. In diese Definition ist zugleich die andere doppelte Bestimmung aufgenommen, welche in jeder vollkommnen Pflichterfüllung liegt, die der sittlichen Gesinnung und der künstlerischen Fähigkeit (§ 61). Beide sind in dem ganzen pflichtmässigen Leben, wie in der einzelnen Handlung, desto vollkommner in einander und als Eins gesetzt, d. h. desto künstlerisch gelungener

ist die Pflichterfüllung: je mehr diese einerseits an die sittliche Beschaffenheit des gegebenen Zustandes anknüpft, andererseits je entschiedener sie es fort- oder umbildet, d. h. je mehr sie das eigenthümlich in ihm liegende sittliche Bedürfniss erfüllt.

a) Hieraus ergiebt sich, worin das Künstlerische jeder Pflichterfüllung besteht, und warum es, wenn auch im Minimum seiner Vollkommenheit, nirgends gänzlich fehlen darf, wenn es zu wirklich pflichtmässigem Handeln kommt. Jede Pflicht bewegt sich nur innerhalb eines ganz bestimmten sittlichen Verhältnisses, dasselbe seiner Beschaffenheit und seinem Bedürfnisse gemäss entweder umbildend oder weiterführend. Es beruht mithin zuerst auf einem rein erkennenden, beurtheilenden Acte, dessen Erwägung uns zu den „Cardinaltugenden" der Weisheit und Besonnenheit zurückführt (§ 57, IV. § 59). Nur die rechte Einsicht vom Wesen des ganzen sittlichen Gutes, in welches das zu behandelnde einzelne Verhältniss fällt, kurz die „Weisheit", kann die gegebene Lage richtig beurtheilen: der Pflichtmässige bleibt damit des höchsten Maasstabes bewusst, der im gegebenen Verhältniss zur Geltung kommen sollte. Aber die rechte Weisheit, wie wir zeigten, vollendet sich in der sittlichen „Besonnenheit." Diese beurtheilt das eigenthümlich Erreichbare Dem gemäss, was das nächste sittliche Bedürfniss fordert und was das entferntere erheischt (worüber in der Lehre von den Collisionen der Pflichten weiter zu handeln ist). Und so vollendet die Besonnenheit den künstlerischen Act, indem sie jenen allgemeinen Entwurf dem Gegebenen anpasst und so keinem fernliegenden Ideale, sondern dem nächsten sittlichen Bedürfnisse genügen will. Damit ist das für den bestimmten Fall sittlich Gebotene wirklich gefunden: das Handeln kann nicht stocken oder fehlgreifen; es ist stets ein Erreichbares, was es erstrebt; denn es entspricht dem nächsten Bedürfnisse.

b) Dann aber bedarf es der sittlichen Energie und Ausdauer, um das künstlerisch Entworfene stätig auszuführen, dem sinnvoll organisirten Plane der nächsten und der entfernteren

Handlungen consequente Folge zu geben. Alles sittlich besonnene (künstlerische) Handeln ist zugleich organisirend: es bezieht alle einzelnen Handlungen, welche eben dadurch pflichtmässige werden, auf den Mittelpunkt eines sittlichen Grundgedankens, welcher sich durch jene insgesammt hindurch verbreitet und in ihrer Gemeinsamkeit nur den Einen sittlichen Grundzweck darstellt. Um in jenem vielseitig künstlerischen Beurtheilen und Entscheiden diesem Einen sittlichen Vorbilde gemäss zu bleiben, bedarf daher die künstlerische Seite des pflichtmässigen Handelns der beiden andern Cardinaltugenden, der „Begeisterung“ und der „Beharrlichkeit“ (§ 57, III. § 58): jener, weil hier ein wahrhaftes Erfülltsein von der sittlichen Idee vorausgesetzt werden muss, dieser, weil ein solches Erfülltsein nur in der energischen Ausdauer des einzelnen Vollbringens sich bewähren kann. Im Pflichtbegriffe daher, weil hier die Handlung und zwar die einzelne den Mittelpunkt der Betrachtung ausmacht, kehrt sich ganz sachgemäss die innere Folge der Cardinaltugenden um: wir können hier nur von „Besonnenheit“ und „Weisheit“, welche dem einzelnen Handeln das Gepräge der Pflichtmässigkeit aufdrücken, zum tieferen Grunde derselben, der Standhaftigkeit und Begeisterung, zurückgehen oder von der Wirkung zum tieferen Principe derselben uns erheben.

c) Der gegebene, sittlich fortzubildende Zustand ist entweder ein widersittlicher, oder ein sittlich neutraler oder er enthält schon Sittliches. Im ersten Falle ist die Handlung umbildend — zerstörend das Alte und das sittliche Neue an die Stelle setzend: im zweiten Falle ist sie einbildend — erziehend in weitestem Sinne und das Alte mit dem Seinsollenden stätig verknüpfend. Beides aber, das Umbilden wie das Einbilden, ist nicht möglich, ohne das Sittliche als Ursprüngliches in der menschlichen Natur überhaupt und im Hintergrunde jedes gegebenen Verhältnisses, als wahrhaft, wenn auch noch bewusstlos, Normirendes desselben, vorauszusetzen. Auch in jeder Umbildung, Aufhebung des Nichtseinsollenden, kann nur das ursprünglich Sittliche geweckt, in jeder Einbildung kann es nur entwickelt, zu deutlichem

Bewusstsein erhoben werden. Endlich im dritten Falle ist das Verfahren fortbildend, das schon vorhandene Sittliche bestätigend und daran es weiterführend. Auch hier, und hier gerade am Wenigsten, gestattet der Pflichtmässige sich einen Sprung in der sittlichen Continuität des Handelns. Er misachtet nie eine gegebene Form des Ethischen, oder wirft sie hinweg, bis sie nicht vollständig ersetzbar ist durch die neue. (Diese Bemerkung, dass jedes sittliche Weiterführen damit zugleich Bestätigung des im gegebenen Verhältnisse schon vorhandenen Sittlichen sein müsse, ist für die Praxis und ihre Beurtheilung von grösster Wichtigkeit: sie erzeugt erst ein fruchtbares und erfolgreiches Anknüpfen und ein wahrhaft organisirendes Handeln. Ohne sie wird Beides, vielleicht bei besten Vorsätzen und in reinster Absicht, immer phantastisch oder revolutionär, d. h. in höherem oder geringerem Grade unkünstlerisch bleiben. Und dies ist zugleich der einzig praktische und gründliche Begriff der Perfectibilität: vgl. § 2, IV.)

Somit lässt sich noch allgemeiner behaupten, dass in allen drei Fällen des Handelns, auch im Tilgen des Bösen, nur das ursprünglich Sittliche in uns entwickelt, aus seiner innern Verborgenheit hervorgelockt wird. Desshalb ist jedes pflichtmässige Handeln, sofern es nur auf richtige Weise künstlerisch anknüpft und kein nächstes sittliches Bedürfniss (aus Ungeduld und Unbeharrlichkeit) überspringt, sicherlich unwiderstehlich und siegreich in seiner Wirkung; denn wie sich durchgreifend ergab, liegt im Bösen gar keine selbstständige Kraft und kein eigenthümliches Wollen, sondern es sind nur in ihm die in Verwirrung gekommenen Kräfte des Guten, welche dem rechten organisirenden Handeln weichen müssen. Alles Widersittliche kann getilgt werden, wenn man nur die Geduld hat, ein wahrhaft organisirendes, Nichts überspringendes Handeln gegen dasselbe zu richten.

IV. Gleichwie sich zeigte (§ 51, IV.), dass der Begriff der Tugend ebenso gut auf die Collectivpersönlichkeiten, wie auf die einzelnen, eine Anwendung leide: so gilt Dasselbe

und aus denselben Gründen vom pflichtmässigen Handeln. Ja für die Praxis tritt die Wichtigkeit dieser Ausdehnung des Pflichtbegriffes noch stärker hervor, weil die Tugend der Collectivpersönlichkeiten eigentlich nur in ihrem Handeln sich bewähren kann, in Form der Gesinnung aber innerhalb der Gesammtheit entweder nur halbbewusst oder auch gar nicht ausdrücklich existirt. Statt dessen schreitet entweder der Wille des Einzelnen als leitendes Vorbild der Gesammtheit voran; dann repräsentirt dieser eigentlich die Gesinnung für die Andern. Oder es ist die Form der Sitte, des positiven Gesetzes, in der das Seinsollende für die Menge existirt, wo sie also ihre Collectivgesinnung nur mittelbar, auf unselbstständige Weise, im Befolgen des Gesetzes, documentiren kann. Was daher im folgenden Abschnitte von den Pflichten im Besondern gelehrt wird, bezieht sich, unter den im Einzelnen von selbst sich ergebenden Modificationen, durchaus auf beide Sphären.

II. Das System der Pflichten.

§ 63.

Es ist schon nachgewiesen worden, warum der Eine Begriff der Pflicht im Handeln sich zerlegen müsse in eine stätige Reihe genau verbundener und organisch bezogener einzelner Pflichthandlungen (§ 62, III.). Jede Pflicht nämlich entspringt theils aus der objectiven Idee eines bestimmten sittlichen Gutes (des Berufes, der Lebenslage u. s. w.), theils aus dem subjectiven Verhältnisse des Handelnden zu jenem Gute (nach seiner sittlichen Reife, seinem Lebensalter, seiner allgemeinen Vorbildung u. s. w.). Daraus ergab sich zunächst (§ 62, I.), dass jede Pflicht nicht nur unübertragbar sei von dem Einen Subjecte auf das andere, dass Jeder in ihr lediglich für sich einstehen könne, sondern auch, dass sie für Jeden nur einmal gesetzt sei und ihm selber niemals in gleicher Gestalt wiederkehren könne.

Es fragt sich daher und ist gefragt worden, wie bei diesem durchaus individualen, somit unendlichen Inhalte eine erschöpfende, in sich begränzte Pflichtenlehre möglich sei, wie man vollends

von einem „Systeme“ der Pflichten reden könne? Und doch hat keine ihres Zieles vollständig bewusste Ethik diese Aufgabe abweisen können, weil sie erkennen musste, dass nur dadurch der Pflichtbegriff wissenschaftlich erschöpft, aber auch praktisch oder ascetisch eine normirende Bedeutung für das wirkliche Handeln gewinnen könne.

Wir untersuchen daher, was in ihm das individuale Moment, was dagegen das gemeingültige und somit wissenschaftlich zu erschöpfende sei.

I. Unendlich und somit unbestimmbar ist das subjective Verhältniss, aus welchem dem Einzelnen das Bewusstsein der Pflicht entsteht; und dies eben ist es, was jede Pflicht zur individuellen und unübertragbaren macht. Aber auch hier liegen der unbestimmbaren Verschiedenheit bleibende und gemeinschaftliche Gesichtspunkte zu Grunde, welche wir im Vorhergehenden schon vollständig kennen gelernt haben. Derselbe Inhalt der Pflicht kann von den verschiedenen Individuen, nach den verschiedenen Stufen ihrer Tugendbildung, theils als äusseres Gesetz beobachtet, theils als inneres Gebot befolgt, theils endlich mit freier Neigung um sein selbst willen erfüllt werden (vgl. § 61). Ebenso werden demselben Individuum mannigfache Sphären des pflichtmässigen Vollbringens sich eröffnen, worin der Pflichtbegriff in verschiedener Stärke der Forderung sich an ihn richtet. Die Erfüllung alles rechtlich Geforderten (§ 61, I.), die Vermeidung alles sittlich Unerlaubten (§ 61, II.) ist das allgemein und unbedingt Gebotene; „Liebespflichten“ zu üben (§ 61, III.) vermag nur der am Höchsten von sittlicher Begeisterung Erfüllte, oder anders ausgedrückt: sie haben die beschränkteste Geltung und geringste Erzwingbarkeit. Dieser Unterschied, der aber, wie wir zeigten, eigentlich keiner des Inhalts, sondern nur der Abstufung des sittlichen Bewusstseins ist, lag dunkel der ältern Eintheilung der Pflichten in vollkommne und nicht vollkommne oder in Zwangs- und nicht erzwingbare Pflichten zu Grunde. Es ergiebt sich indess, dass dies die nicht erschöpfbare, damit auch nicht der wissenschaftlichen Eintheilung zu Grunde

zu legende Seite am Pflichtbegriffe sei. Wir müssen ein anderes Princip derselben suchen.

II. Völlig zu erschöpfen dagegen ist das objective Gebiet, in welchem der Pflichtbegriff sich darstellt: es ist der Inhalt der ethischen Ideen. Hierin liegt daher auch der rechte, innere Eintheilungsgrund für denselben: er ergiebt sich aus der Eigenthümlichkeit des Pflichtbegriffes, in seiner Stellung zwischen dem Tugend- und dem Güterbegriffe. Tugend ist ruhende Gesinnung, allgemeines Erfülltsein des Willens mit dem Inhalte der ethischen Ideen (§ 51 ff.). Pflicht stellt das Sichbethätigen jenes Willens in Verwirklichung des Inhalts jener ethischen Ideen dar; die Güter endlich zeigen die äussere Objectivität dieses Inhalts, durch pflichtmässiges Handeln hervorgebracht. Somit kann für beide Gebiete, der Pflicht und der Güter, nur der Inhalt der ethischen Ideen den Eintheilungsgrund abgeben: — in Bezug auf die Pflicht dergestalt, dass der Unterschied der ethischen Ideen sich in den verschiedenen Richtungen des pflichtmässigen Handelns darstellen muss; — in Bezug auf den Güterbegriff also, dass dieser Unterschied zu einem objectiven Systeme wechselseitig sich ergänzender Güter sich ausbildet; wovon später das Nähere.

Hiernach kann die Richtung des pflichtmässigen Handelns nur eine doppelte sein: die auf sich zurückkehrende und die nach Aussen gewendete. So entstehen zwei grosse Gebiete der Pflicht: zuerst eines Handelns in Bezug auf uns selbst, welches eben dadurch sittlich oder pflichtmässig wird, indem es von der Idee der Vervollkommnung erfüllt ist und diese auf eigenthümliche Weise darstellt. Sodann eines Handelns in Bezug auf Andere, welches dadurch pflichtmässig wird, indem es die Rechtsidee, die der ergänzenden Gemeinschaft, sofern sie bestimmte Gemeinschaften hervorbringt, und die Idee des Wohlwollens darstellt. Die Idee der Gottinnigkeit erzeugt keine eigenthümliche Pflichtsphäre; sie ist das Beseelende und zur Vervollkommnung Steigernde in allen, oder in dem ganzen sittlichen Leben. Daher kann auch,

aus einem weit tiefern Grunde, als man gewöhnlich annimmt,*) in keinem eigentlichen Sinne von „Pflichten gegen Gott“ die Rede sein, weil das Bewusstsein eigener Gottinnigkeit, Andacht, wenn man dasselbe auch ungeschickter Weise eine „Pflicht“ und Pflicht „gegen Gott“ nennen wollte, niemals doch ein besonderes sittliches Vollbringen, Handeln, bezeichnen kann, welches neben andere Pflichten tritt, diese ausschliesst und von ihnen ausgeschlossen wird. Vielmehr kann es und soll es unsere allgegenwärtige Stimmung sein und somit in jedem besondern pflichtmässigen Handeln mittelbar Kunde von sich geben. Dennoch liegt ein Soll in ihm, wie schon die vorhergehende Redewendung verräth. Aber dieses Soll wendet sich an uns selbst: die „Pflicht“ der Ausbildung und Steigerung des religiösen Bewusstseins fällt unter die Pflichten der Selbstvervollkommnung und ist unter diesen eine der wichtigsten und fundamentalsten.

III. Beide Richtungen und Gebiete des pflichtmässigen Handelns stehen aber nicht im Gegensatze mit einander, sondern in stäter innerer Wechselbeziehung. Dies folgt schon auf allgemeine Weise aus dem innern Verhältnisse der ethischen Ideen zu einander, namentlich aus der Unabtrennlichkeit der Ideen der Vervollkommnung und des Wohlwollens (§ 13—16). An dieser Stelle bewährt es sich im Besondern: die Idee der Vollkommenheit kann sich nur an der sittlichen Gemeinschaft bethätigen; umgekehrt sind die Güter der sittlichen Gemeinschaft nur dadurch und in dem Maasse darstellbar in einem pflichtmässigen Handeln, als die Idee der Vollkommenheit im handelnden Subjecte realisirt ist.

Hiernach bestätigt sich von Neuem ein Hauptgesichtspunkt unserer Ethik: es giebt keine abstracte „Tugend“ oder gleichförmige „sittliche Vollkommenheit“, sondern nur eine in Bezug

*) Selbst Kant, der in seiner „Tugendlehre“ (S. 179 ff.) diesen Gegenstand umständlich bespricht, beschäftigt sich eigentlich doch nur mit einer formellen Kritik des Ausdrucks: „Pflichten gegen Gott“, ohne wesentlich und erschöpfend in das innere Verhältniss des religiösen Bewusstseins zum sittlichen einzugehen.

auf die Gemeinschaft und in den eigenthümlichen Gränzen des Genius und des Berufes. Von der andern Seite: Keinerlei Gemeinschaft ist „sittlich", welche nicht die Vollkommenheit der an ihr Theilnehmenden steigert. Desshalb ist auch das Verhältniss zwischen den beiden Pflichtgebieten also zu formuliren: Jede Selbstvervollkommnung ist nur insofern sittlich und Inhalt eines pflichtmässigen Handelns, als sie die Vollkommenheit der Gemeinschaft zum Ziele hat. Die Pflichten der Selbstvervollkommnung finden ihren letzten Zweck und Inhalt an den Rechts-, Berufs- und Liebespflichten. Umgekehrt: wo es im besondern Falle der Selbstvervollkommnung bedarf, das erkennt das Subject nur an dem sittlichen Wechselverhältnisse mit den Andern: die Rechts-, Berufs- und Liebespflichten normiren stets und bringen zum Bewusstsein, worin wir die Vervollkommnung erstreben sollen.

Aus diesem Grunde halten wir die Eintheilung der Pflichtenlehre in „Selbstpflichten" und „Socialpflichten", wie sie z. B. Rothe aufstellt, wenigstens im Ausdrucke für nicht ganz glücklich gewählt, weil darin der Anschein liegt, als seien die „Selbstpflichten", die der Vervollkommnung, nicht socialer Natur, und umgekehrt; während sie doch nur die Vervollkommnung für die Gemeinschaft betreffen, alle Pflichten somit sociale sind, nur in unmittelbarer oder in mittelbarer Weise; während ebenso die Socialpflichten in mittelbarer Weise auf die Selbstvervollkommnung zurückwirken, demnach nicht weniger „Selbstpflichten" in weiterem Sinne genannt werden können.

§ 64.

Nach diesen Prämissen ergiebt sich nun folgende Eintheilung des ganzen Pflichtgebietes:

I. Die Pflichten „in Bezug auf uns selbst" können nur aus der Idee der Vervollkommnung entspringen und diese am ganzen Umfange des sittlichen (Collectiv- wie des einzelnen) Subjects darstellen. Dadurch entsteht eine Reihe von Pflichten, welche sich wechselseitig bedingen oder

wie Mittel und Zweck zu einander verhalten und aus welchen eben damit ein sittlich organisirtes Leben der Selbstvervollkommnung entsteht. Der Grund einer solchen Unterscheidung zwischen bedingten und unbedingten Pflichten liegt jedoch darin, dass alle diejenigen äussern und innern Bedingungen, welche zur Realisirung der sittlichen Vollkommenheit, als des absoluten Zweckes in uns, nothwendig sind, um dieser Nothwendigkeit willen zu bedingten Pflichten für uns werden; aber demzufolge zugleich untergeordnet werden müssen den unbedingten oder an sich selbst Zweck seienden Pflichten, wenn sie mit ihnen unvereinbar sind oder in „Collision" gerathen.

A) Die Pflichten der Selbsterhaltung des Subjects im ganzen organisch-geistigen Bestande sind die ersten und allgemeinsten unter den bedingten Pflichten. Bedingte sind sie aber und eben dadurch erheben sie sich über das Instinctive des unmittelbaren Selbsterhaltungstriebes (§ 25) ins Sittliche und zum Pflichtbegriffe, dass die Selbsterhaltung nicht Zweck an sich, sondern Mittel sei zur Darstellung der sittlichen Idee. Nur desshalb, weil und nur in dem Umfange, als das Subject Werkzeug der sittlichen Idee ist, hat es die Pflicht, sich zu erhalten, und lediglich aus diesem Gesichtspunkte organisirt der Sittliche sein ganzes äusseres und inneres Leben, dass er seine physischen und geistigen Kräfte nur für den Dienst der Idee erhält und steigert.

a) Dies bezieht sich theils auf die unmittelbare Erhaltung des Lebens und Leibes, indem man beide ohne entschiedenes Pflichtgebot nicht Gefahren aussetzt oder jenes nicht aufopfert (gegen den Selbstmord, wie gegen den Zweikampf um conventioneller Ehrenpunkte willen): ebenso indem man die volle ungeschwächte Gesundheit des Geistes und Leibes sich zu erhalten oder sie wiederherzustellen sucht, als des starken und willensbereiten Organes für Darstellung der sittlichen Idee. (Gegen die ascetische Entsagung, wie andererseits gegen jene moderne Selbstverweichlichung, die in flanirendem Lebensgenusse und im Hegen aller Bedürfnisse einer

zufälligen Subjectivität schon ein geistig würdiges Ziel oder sogar die einzig erleuchtete Lebensweisheit findet! In jener Beziehung: Der Sittliche wünscht sich körperliche Kräfte nur, um desto kräftiger wirken zu können; er schwächt sie also nicht durch künstliche Entsagungen. Alles, was auf „Kasteiung" abzweckt, fällt also nur der untersten Stufe sittlicher Cultur zu, um durch vorläufig äusserliche Uebungen überhaupt sich an Selbstüberwindung zu gewöhnen; und von diesem untergeordneten Gesichtspunkte aus lässt sich, wenn es mit menschenerziehender Weisheit behandelt wird, gegen das Princip selber gar Nichts einwenden. In dieser Hinsicht ist gegen die moderne geistreiche Genusskunst zu sagen, dass sie gerade im Principe verkehrt und dabei noch das sichere Kennzeichen einer innerlich hohlen, oberflächlichen, der Begeisterung und damit auch jeder entschiedenen Ueberzeugung unfähigen Subjectivität ist. Dergleichen halbe, nirgends einwurzelnde Persönlichkeiten gleichen den Schatten zwischen Himmel und Hölle: sie fallen eigentlich ganz ausserhalb des sittlichen Processes, indem sie während eines vielleicht langen Lebens niemals entschieden gewollt, geliebt oder gehasst, für irgend Etwas sich bleibend begeistert haben.)

b) Theils reicht die Pflicht der Selbsterhaltung noch weiter: sie erstreckt sich auf die Erhaltung unserer ganzen persönlichen Selbstständigkeit und Freiheit, als sittlich wirkenden Individuums. So wird sie zur Pflicht des Erwerbs und der Erhaltung des Eigenthums, indem nur durch Eigenthum, — d. h. durch individuellen Erwerb, der nicht bloss den Lebensunterhalt sichert, sondern auch Musse zur Cultur und Selbstbildung übrig lässt, — die Persönlichkeit sittlich vollkommen selbstständig wird. — Ebenso wird sie zur Pflicht der Erhaltung der rechtlichen Freiheit und der sittlichen Selbstbestimmung des Individuums. Ein für Alle gleichmässig bestimmter Bereich politischer und geistig sittlicher Freiheit (Gewissens-, Glaubensfreiheit, selbstständige Wahl des Berufes u. s. w. fällt hier hinein) muss Jedem zugewiesen sein. Diesen sich zu sichern,

für seine Wiedererringung zu kämpfen, hat er die Pflicht; damit aber auch das unveräusserliche Recht in einem rechtlich-sittlich geordneten Gemeinwesen, jene Freiheit zu fordern, indem er hier, innerhalb dieses geordneten Gemeinwesens, eigentlich nur dadurch jene Freiheit sich sichern kann, dass er Alles unterlässt, wodurch er sich derselben unwürdig machen und auf gesetzlichem Wege ihrer verlustig werden könnte. — Endlich wird sie zur Pflicht der Erhaltung der persönlichen Ehre (§ 28). Wie es die erste Pflicht ist, sittliche Würde anzustreben, als den geistigen Ausdruck sittlich bewusster Kraft in der Persönlichkeit: so ist es unmittelbare Folge davon, also ebenso vollständige Pflicht, die äussere Erscheinung der innern Gesinnung entsprechen zu lassen. Dies fordert ein Doppeltes: zuerst ein der allgemeinen Sittlichkeit und dem besondern Berufe angemessenes Leben zu führen, das innerlich Sittliche zugleich objectiv werden zu lassen; sodann aber auch jeden äussern Angriff auf dies in unserer Person dargestellte Sittliche kräftig zurückzuweisen. Dies allein ist der sittliche Begriff der Ehre und einer Pflicht der Ehre. Es ist pflichtwidrig und feig, das Sittliche, in welchem Organe es auch erscheint, erniedrigen, es von seiner ursprünglich angestammten Höhe herabziehen zu lassen. Desshalb wird der Sittliche ebenso für die fremde Ehre kämpfen, wie für die eigene; denn die Verletzung der sittlichen Idee ist es eigentlich, welche ihn indignirt. Alles Uebrige der „äussern Ehre“ (§ 28) und der besondern Ehrenstellung bekümmert dagegen ihn nicht.

In allen diesen drei Rücksichten erzeugen jedoch, wie schon angedeutet, diese Pflichten zugleich Rechte — Rechte des Einzelnen an das Gemeinwesen (den Staat), dessen Mitglied er ist und von welchem er in grösserem oder geringerem Grade abhängig wird bei Erfüllung jener Pflichten. Der Staat seinerseits, wie sich hier schon vorläufig ergiebt, hat demnach die dreifache Pflicht, dafür zu sorgen, dass jeder Staatsangehörige durch seine Arbeit (Eigenthum) leben könne und zugleich Musse übrig behalte: ebenso Jedem rechtliche, Gewissens- und Berufsfreiheit zu garantiren, endlich Jedem rechtlichen

Schutz wider Ehrenkränkungen zu verleihen. Merkwürdig ist es, aber keineswegs unerklärlich, dass nur die letztere Verpflichtung, ebenso wie den negativen Schutz des Eigenthums, der bisherige Staat unbedingt anerkannt hat; dass er nur sehr zögernd und allmälig die zweite anzuerkennen begonnen, bisher aber noch bis auf das Aeusserste sich gesträubt hat, auch der zuerst genannten Pflicht deutliche Anerkennung zu Theil werden zu lassen.

§ 65.

B) Die Pflichten der Selbstvervollkommnung haben allein den Charakter der Unbedingtheit unter den Pflichten „in Bezug auf uns selbst“: sie sind im ethischen Processe schlechthin Zweck an sich selbst, alle jene bisher aufgezählten dagegen nur Mittel zu ihrer Erreichung.

Nachdem jeder abstracte Begriff der Vollkommenheit bereits abgewiesen ist, kann hier Selbstvervollkommnung nur bedeuten die vollständige und rückhaltlose Ausbildung des Genius in einem Jeden. Und eben desshalb ist diese eine Pflicht, und zwar die erste, unbedingte aller Pflichten gegen uns selbst, weil mit ihr der eigentlich sittliche Charakter des Individuums erst beginnt und seine sittliche Lebensstellung sich abgränzt. Der Genius enthält nämlich die Einheit des allgemein (menschlich) Sittlichen und der individuellen geistigen Begabung, welche letztere eben dadurch zur sittlichen wird, indem sie, im „Berufe“ zur bewussten Klarheit aufgenommen, von hier aus das ganze übrige Leben sittlich organisirt und dadurch das Subject zum Gliede sittlicher Gemeinschaft erhebt. „Selbstvervollkommnung“ daher ist, in Beziehung auf das Subject, unablässige Entselbstung, Abstreifen des Zufälligen, Willkürlichen, Unorganisirten in unserm Leben, in Bezug auf den objectiven Gehalt der Vollkommenheit, immer tiefere Einbildung des Subjects in die verschiedenen Gestalten („Güter“) der sittlichen Gemeinschaft. Es giebt an sich ebenso viele Richtungen der menschlichen Selbstvervollkommnung und „Pflichten“ derselben, als es Güter der Gemeinschaft

giebt, in denen die geistigen Anlagen ihrer eigenthümlichen Richtung (ihrem innern Berufe) gemäss sich ausbilden können. Demgemäss sind nur zwei Gebiete solcher Pflichten zu unterscheiden, die der allgemeinen Cultur- und der besondern Berufsbildung.

a) Die Pflichten allgemeiner Culturbildung entsprechen denjenigen Gütern der Gemeinschaft, durch welche die allgemein menschlichen Seiten des Genius angeregt und damit zugleich auf individuale Weise in der Persönlichkeit entwickelt werden. Durch sie wird erst die menschheitliche Grundlage zur Berufsbildung erzeugt, welche letztere zugleich dadurch ihre sittliche Rechtfertigung erhält und der Gefahr entgeht, bloss den Abdruck eines einseitigen Berufslebens, eine durch Bildung gerade verstümmelte Persönlichkeit hervorzubringen. Desshalb giebt es für Alle Pflichten der intellectuellen, der rechtlich-sittlichen, der ästhetischen, der religiösen Cultur, deren Einzelheiten hier um so weniger zu verfolgen nöthig ist, als im Begriffe der besondern, im Folgenden zu betrachtenden Güter auch der eigenthümliche Charakter jeder dieser Pflichten mitbestimmt wird. Welche besondere Seite dieser Allen gemeinsamen Cultursphären jedoch das Individuum sich anzueignen vermag und desshalb in sich auszubilden die „Pflicht“ hat, das entscheidet sich nach seinem Genius und der dadurch bedingten eigenthümlichen Berufsstellung, wodurch allein die allgemeine sittliche Aufgabe des Menschen und die individuelle des Einzelnen in Uebereinstimmung treten und wechselseitig sich decken können.

b) Hiermit ergiebt sich, dass auch die Pflichten der besondern Berufsbildung in keinerlei Widerspruch oder Incompatibilität mit den allgemeinen Culturpflichten treten können, wenn die Berufsbildung gründlich und sittlich geübt wird. In dem „Berufe“, in der eigenthümlich sittlichen Lebensstellung eines Jeden, scheint die ganze sittliche Idee wieder: sie lässt sich nicht nur in ihn hineinlegen durch die Intensität der Gesinnung, durch die „Gewissenhaftigkeit“ in Berufsbildung und Berufserfüllung, sondern weit allgemeiner noch wird jeder Beruf

dadurch zu einem rein humanen, der ganzen Gemeinschaft angehörenden Vollbringen gesteigert, je höher der Einzelne durch allgemeine Culturbildung der ganzen Menschheit angehört. So ist es das lebendige Wechselspiel eines unablässig fortschreitenden, in jedem Berufe uns offenstehenden Culturlebens, dass jeder allgemeine Culturgegenstand mit Empfänglichkeit ergriffen, immer aber der individuellen Begränzung des Berufes angeschlossen und eigenthümlich ihm angeeignet werde; — der Landbauer oder der Industrielle wird sich die allgemein bildenden Resultate der Naturforschung z. B., anders aneignen, als der Gelehrte und Staatsmann, das weibliche Geschlecht anders, als das männliche: — dass aber auch umgekehrt jede bestimmte Berufsstellung dazu erweitert werde, die Empfänglichkeit für die allgemein menschheitlichen Interessen sich zu erhalten.

Damit bewährt sich von Neuem (vgl. § 63, III.), dass alle Pflichten der Selbstvervollkommnung sociale sind und dass umgekehrt die rechte Uebung jeder socialen Pflicht auf unsere Vervollkommnung zurückwirkt. Jede ächte und darum sittliche Cultur, von welcher einsamen Ascese auch sie beginne, endet immer damit, eine eigenthümliche Gemeinschaft, ein geistig-sittlich Verbindendes in der Menschheit oder unter Einzelnen hervorzubringen. Jede ächte und darum sittliche Gemeinschaft umgekehrt regt irgend eine, sonst in uns verborgen gebliebene, geistige Eigenthümlichkeit auf, wirkt daher wahrhaft culturs teigernd und erzeugend, indem nur in das Reich des Geistes die wahren Neuzeugungen fallen können.

§ 66.

II. Die Pflichten „in Beziehung auf Andere“ betreffen die Gemeinschaft in engerem oder im eigentlichen Sinne und normiren den unmittelbar wirksamen Verkehr unter den freien Subjecten. Diese Gemeinschaft empfängt aber nur aus den Ideen des Rechts und des Wohlwollens ihre sittliche Bedeutung; ebenso können die daraus sich ergebenden „Pflichten“ nur dadurch erschöpft werden, dass sie der vollständige Ausdruck jener beiden Ideen sind. So entstehen für dieses Gebiet

(nur) zwei Pflichtsphären, die der Rechts- und der Liebespflichten, die aber gleichfalls nicht in innerm Widerstreite, sondern in wechselseitiger Ausgleichung, und als sich gegenseitig schützende und unterstützende zu einander verhalten.

Zunächst findet zwischen den beiden Pflichtsphären ein analoges Verhältniss statt, wie im vorigen Gebiete zwischen den bedingten und den unbedingten Pflichten „in Bezug auf uns selbst“: dass nämlich auch hier die erstern, die Rechtspflichten, den höchsten sittlichen Zweck nicht in sich selbst tragen, sondern dass sie nur die nothwendigen Bedingungen, „Mittel“, enthalten, um innerhalb ihrer festen Normen und unausweichlichen Schranken die höheren, in sich selbst Werth habenden, auf Wohlwollen gegründeten Pflichten der Gemeinschaft verwirklichen zu können. Der Grund dieses Verhältnisses ist in dem allgemeineren Verhältnisse enthalten und zugleich dies in jenem abgebildet, welches zwischen der Rechtsidee und der Idee ergänzender Gemeinschaft besteht (§ 12): die Rechtsidee erzeugt in den sämmtlichen festen und gesetzlich gesicherten Rechtsformen der Gemeinschaft nur die äussere Schranke, in welche sich jene Idee, mit ihren höheren eigentlich humanen Formen, der Gemeinschaft einbilden kann und soll.

A) Die Rechtspflichten sind schlechthin allgemeine und unbedingt geltende; denn sie enthalten die unerlässlichen Bedingungen, die in keinem Falle übertreten werden dürfen, wenn überhaupt eine geordnete Gemeinschaft zwischen freien Subjecten bestehen soll. Sie sind daher das Minimum des sittlichen Willens, welches von Jedem gefordert werden muss, der überhaupt an der Gemeinschaft theilnehmen will. Da sie jedoch eben damit an sich selbst nur die „Mittel“, die äussern Bedingungen enthalten, die Existenz der Gemeinschaft selber aber der „Zweck“, das an sich Werthhabende ist: so müssen sie um ihres Zweckes willen unbedingt gefordert werden; — d. h. sie sind erzwingbar, „Zwangspflichten“ ihrer Form nach.

a) Hierin liegt ein Doppeltes. Zuerst fragt sich, was die innere Bedeutung jenes „Zwanges“ und sein wahrer Grund

sei? In jener Beziehung ist geltend zu machen, dass bei den Rechtspflichten die innere Gesinnung nicht vorauszusetzen oder abzuwarten sei, welche sich freiwillig ihnen unterwerfe, wie bei den Liebespflichten: sondern ganz unabhängig von aller Gesinnung muss jedes Subject gewisse Bedingungen des freien Zusammenseins erfüllen, damit ein solches überhaupt nur möglich sei, oder wenn es dieselben übertritt, muss es durch äussere Umstände genöthigt werden, sein verkehrtes Handeln zu unterlassen oder es zu büssen. Dies ist der wahre Grund des Zwanges zum Rechte und innerhalb des Rechts. Er liegt, wie man hier deutlich sieht, nicht in der unübertreffbaren Höhe oder inneren Absolutheit des Rechts, auf welche Art man in der Regel die Sache gefasst hat; vielmehr darin, dass es ein untergeordnetes, aber unabweisbares Mittel für einen höheren, allerdings absoluten Zweck ist. Ohne festgesichertes, also nöthigenfalls auch durch Zwang hervorzubringendes Recht kann auch keine sittliche Gemeinschaft existiren. Zwang und Erzwingbarkeit ist daher, wie wir schon früher zeigten (§ 10, Anm.), kein specifisches und unerlassliches Merkmal des Rechts; sie sollen vielmehr auch innerhalb des Rechts überflüssig werden. Daher ist eine Erziehung zum Rechte, eine Bildung zur rechtlichen Freiheit schlechthin gefordert. Aber dieser freiwillige Gehorsam kann nicht abgewartet werden, sondern ihm vorantreten muss der Zwang zum Rechte, damit überhaupt nur eine sittliche Gemeinschaft und innerhalb derselben eine Erziehung zum Rechte und zur Sittlichkeit möglich werde.

Sodann ergiebt sich aus der ganzen Stellung, welche der Zwang im Rechtsbegriffe erhält, dass, da seine Bedeutung nur ist, die Gemeinschaft möglich zu machen, er auch rechtmässiger Weise nur dem Organe anvertraut werden kann, durch welches der Wille der Gemeinschaft sich vollzieht: Zwangs- und Strafrecht besitzt nur der Staat, und zwar nicht darum, weil die Einzelnen, in eigener Ohnmacht den Zwang wirksam auszuüben, es ihm übertragen hätten (diese Fiction eines Theils der ältern Kantischen Schule ist ganz abzuhalten), sondern ursprünglich und begriffsmässig darum, weil nur hier der Zwang

objectiv gerecht sein und seinen absoluten Zweck erfüllen kann. Weil ferner dieser Zweck nicht in ihm selbst liegt, sondern eigentlich darauf gerichtet ist, einen Zustand herbeizuführen, in welchem der Zwang überflüssig geworden: so wird auch die Strafgewalt des Staates ihre vollständige Rechtmässigkeit nur dadurch erhalten, dass er zugleich die Pflicht übernimmt, durch Bildung des Volkes, durch unablässige Steigerung seiner Sittlichkeit und seines Wohlstandes die Verbrechen immer seltner, jene Strafveranstaltungen daher immer unnöthiger zu machen.

b) Die Idee des Rechts ihrem Inhalte nach umfasst normirend und schützend alle freien Verhältnisse der Subjecte in Bezug auf ihr Leben, ihr Eigenthum und ihre ideale Persönlichkeit (Ehre; vgl. § 28, b. § 64, A. b.). Auf den Umfang dieser drei Güter beziehen sich daher auch die Rechtspflichten als solche, und auf Weiteres nicht. In den besonderen Inhalt dieser Pflichten hier einzugehen, wäre jedoch um so überflüssiger, als darin abermals nur vorweggenommen werden könnte, was die Güterlehre im Folgenden über jene Begriffe auszuführen hat. Pflichtmässiges Handeln — dies hat sich ja schon auf allgemeine Weise ergeben (§ 60) — heisst nur, den ganzen Inhalt eines sittlichen Gutes, wie aller Güter in die Gesinnung aufnehmen und im Willen darstellen.

Dagegen ist ein anderer Gesichtspunkt hier auszuführen. Jede Rechtspflicht kann selbst nach einem doppelten Maasstabe behandelt und in der Ausführung dargestellt werden, nach dem negativen des blossen Rechts oder nach dem höhern, positiven der Billigkeit. Hierdurch entsteht nicht sowohl ein doppeltes Gebiet von Rechtspflichten, als besonderer „Pflichten des Rechts“ und besonderer „der Billigkeit“ — wie gewöhnlich die Sache betrachtet wird, — als ein doppelter Gesichtspunkt, jede Rechtspflicht zu behandeln. Auf der ersten Stufe — man kann sie die der formellen Rechtlichkeit nennen — begnügt sich der Rechtswille, die gegebenen Rechts- und Vertragsverhältnisse als solche zu beobachten, d. h. keine Unrechtlichkeit zu begehen. Hier geht er nicht hinaus über die

Gränzen des einmal vorgeschriebenen Rechts; was aber jenseits desselben liegt, dazu hält er sich befugt, auch wenn es gegen die „Billigkeit“ wäre, d. h. wenn es der höhern oder allgemeinen Idee der Gerechtigkeit widerstreiten sollte. Auf der höhern Stufe dagegen, — man kann sie die der Billigkeit nennen — sucht der Rechtswille auch das einzelste Rechts- und Vertragsverhältniss der allgemeinen Gerechtigkeit so adäquat als möglich zu machen, und enthält sich daher, von einer positiven Rechtsbefugniss Gebrauch zu machen, welche jener höhern Idee nicht entsprechen würde. Aber auch hier ist noch nichts specifisch Sittliches, dem „Wohlwollen“ Entspringendes gesetzt, sondern nur die Idee des Rechts ist völlig verwirklicht, indem sie auch bis in das Einzelne hinein die Rechte und die Verbindlichkeiten einander proportional macht. Die ganze, völlig durchgeführte Rechtspflicht stellt eben nur die Billigkeit dar. (Vgl. § 12, II.)

Um so unsittlicher erscheint von diesem Gesichtspunkte aus das von den rechtmässigen, wie unrechtmässigen Weltmächten, ihren Verbindlichkeiten gegenüber, oft genug geübte Auskunftsmittel: statt gerecht zu sein, lieber grossmüthig sein zu wollen, d. i. ihre Rechtsverbindlichkeiten für freiwillig geübte Liebespflichten auszugeben. Ja dergleichen wird für den Empfänger eine desto beleidigendere und empörendere Gabe, als dadurch das wahre Verhältniss lügenhaft umgekehrt wird: der in seinen gerechten Ansprüchen Beeinträchtigte sieht sich zum begünstigten Clienten herabgedrückt und der Schuldner giebt sich für einen edelmüthigen Spender von Wohlthaten aus. Es lässt sich nicht leugnen, dass eine Menge Anrechte im Staate und in der Gesellschaft, welche im Kreise der Billigkeit, d. h. des allgemeinen Rechtes, liegen, noch immer auf diese Art behandelt werden. Die, welche sie vorenthalten, glauben noch edel und grossmüthig zu sein, wenn sie die Erfüllung jener Ansprüche einer fernen Zukunft überlassen wollen, während das Aufgeben derselben schon lange im Rechte begründet gewesen wäre!

§ 67.

B. Die Liebespflichten bilden das zweite grosse Gebiet der Pflichten „in Bezug auf Andere“: sie erschöpfen alle Beziehungen unter den freien Subjecten, welche aus Wohlwollen entspringen und die daher nicht in einer blossen Abgränzung ihrer Freiheitssphären gegen einander sich genugthun, sondern zu einer wahren, positiven Ergänzung und (eben darum „uneigennützigen“) Hingabe ihrer Persönlichkeiten an einander sich erweitern. Diese Pflichten sind daher die wahren und vollständigen der Gemeinschaft, die eben darum auch an sich selbst sittlichen Werth haben, und solchen nicht erst, wie die Rechtspflichten, von einer durch sie hindurch zu vermittelnden höhern Ordnung erwarten dürfen. Wenn sie daher auch nicht unbedingt gefordert werden können, als das „Minimum des sittlichen Willens“, wie die Rechtspflichten (§ 66, A.), wenn sie vielmehr nur aus freier Gesinnung hervorgehen und von sittlicher Begeisterung eingegeben sind: so zeigen sie doch gerade dadurch ihren höhern und absoluten Charakter. Jede Liebespflicht, — auch die einzelste und kleinste, wenn aus dem freien Drange sittlicher Begeisterung geübt, — stellt die ganze Idee des Guten dar: jede ist in sich selbst Zweck und von absoluter Bedeutung. Jede hat eben damit auch in sich selber unbedingten sittlichen Werth, und es findet in diesem Betreff durchaus kein Unterschied zwischen den einzelnen Liebespflichten statt. (Was das Folgende, besonders durch den dazutretenden Begriff der „Berufspflichten“, daran noch modificiren, nicht aber ändern oder aufheben wird, dies ergiebt der weitere Zusammenhang.)

Die Liebespflichten umfassen ein doppeltes Gebiet. Wir können in ihnen besondere und allgemeine Pflichten der Nächstenliebe unterscheiden; beginnen aber von den erstern und gehen zu den allgemeinen fort gegen die hergebrachte Ordnung, weil von jenen naturgemäss und auch nach der äussern Erfahrung der sittliche Process in der Regel beginnt, welcher erst allmälig immer bewusster zu den allgemeinen Pflichten der Menschenliebe sich erhebt.

a) Die besondern Pflichten der Nächstenliebe gehen hervor aus den genau abgegränzten Sphären der Gemeinschaft, in denen die Individualitäten sich auf bleibende und eigenthümliche Weise ergänzen und dadurch ein ebenso dauerndes Verhältniss oder „Gut" hervorbringen, welches dadurch insbesondere ein sittliches wird, indem es einerseits aus Wohlwollen hervorgeht, andererseits Vervollkommnung erzeugt unter den Theilnehmenden. Daher entspricht der immer vollkommneren Hervorbildung dieser Güter in ihrer Eigenthümlichkeit eine Reihe besonderer Liebespflichten, über deren Inhalt und Wesen wir auch hier an die Güterlehre verwiesen werden, welche allein im besondern Begriffe des Gutes auch mittelbar erkennen lehrt, was das von der Liebespflicht eigenthümlich in ihm zu Producirende sei. Wir können in dieser Beziehung zwei Reihen von Gütern und von ihnen entsprechenden Pflichten unterscheiden. Von der Familie an, durch die Gemeine- und Standesgemeinschaft hindurch bis zur staatsbürgerlichen Gemeinschaft, findet jedes Subject bestimmt gegebene Verhältnisse, welche es dadurch sittlich oder pflichtmässig behandelt, dass es durch Anerkennung derselben sein Wohlwollen bethätigt und durch Unterordnung sich ihnen gemäss macht. Hier ist das Anknüpfen an die Gegebenheit das Vorwaltende (sogar in der Ehe, weil die Geschlechtsdifferenz und selbst die Unwillkürlichkeit der ersten geschlechtlichen Wahlanziehung ein gegebenes und jeder freien Wahl vorausgehendes Element ist); und das eigenthümlich Gesinnungsvolle und Künstlerische der Pflichterfüllung besteht in dem liebevollen Unterordnen der eigenen Subjectivität unter die gegebenen Schranken. — Ebenso in der zweiten Reihe durchläuft das Subject von der Geselligkeit und Freundschaft durch die Erkenntniss- und Kunstgemeinschaft hindurch bis zur Association für humane Zwecke und zur religiös-kirchlichen Gemeinschaft, — (wenigstens sollte es so sein in der letztern Hinsicht!) — ein Gebiet frei gewählter Ergänzungen, in denen sich die Eigenthümlichkeit des Genius allseitig entfalten kann. Hier ist das Gesinnungsvolle und Künst-

lerische der Liebe, wahrhaft und stätig productiv zu sein, d. h. dem Neuerzeugen solcher Verhältnisse stets offen zu bleiben und stets eigenthümlich thätig in ihnen zu sein.

In diesem ganzen Gebiete walten die Liebespflichten an der Stelle der Rechtspflichten und mit Ausschluss derselben, indem jedes der bezeichneten Güter über das blosse Recht hinausliegt und durch dasselbe gar nicht mehr normirt werden kann, wiewohl (was in die „Pflichtenlehre" als solche gar nicht gehört) aus jenen Verhältnissen Folgen hervorgehen oder sie begleiten können (wie in der Ehe und in jeder Association gemeinsam oder getrennt besessenes Eigenthum, in der Familie Erbschaft u. s. w.), welche nur nach Rechtsnormen behandelt werden können. Wenn dagegen in jenen Gemeinschaften das Recht sich wieder geltend machen will, wenn es Bedürfniss wird, den Schutz desselben anzurufen: dann hat gerade die Wirkung der Liebe aufgehört, die „Liebespflicht" und das eigenthümlich Sittliche des Verhältnisses ist erloschen und hat einem blossen Vertragsverhältniss Platz gemacht.

b) Die allgemeinen Pflichten der Nächstenliebe erheben sich über jedes bloss einzelne oder specifische Verhältniss, indem sie aus dem rein menschlichen, allgemeinen Wohlwollen hervorgehen und dieses allseitig bewähren. Aber eben desshalb zeigen sie sich auch nicht in den Schranken einzelner Güter und bestimmter Formen der Gemeinschaft, sondern sie sind das Bewegliche und Allverbindende. Ebenso lassen sie sich nicht begränzen durch irgend ein besonderes Verhältniss, sondern richten sich über jedes hinaus an jeden Menschen ohne Unterschied. Zwar können wir nicht behaupten, dass sie desshalb die höheren seien, da jede „Liebespflicht" von gleichem sittlichen Werthe ist; aber es ist entschieden, dass sie, auf bewusst sittliche Weise geübt, nur aus der reifsten sittlichen Durchbildung des Subjects hervorgehen können. Denn bewusst sittlich, oder „pflichtmässig", ist die allgemeine Menschenliebe erst dann, wenn sie sich über jenes instinctive und eben darum unstäte und willkürliche, oder auch

fehlgreifende Wohlwollen erhebt, welchem wir schon im Naturell begegnet sind: wenn jeder „Nächste“ geliebt und befördert wird nicht nach seiner persönlichen Zufälligkeit oder wegen seiner ebenso zufälligen Interessen, sondern sofern er Glied der sittlichen Gemeinschaft ist oder es werden soll. Erst dadurch kann die „allgemeine Nächstenliebe“ eine durchaus universale und in jedem Augenblicke zu übende Pflicht werden; denn nicht gerade in bestimmten einzelnen Thaten der „Dienstfertigkeit“ oder der „Wohlthätigkeit“ braucht sie sich zu zeigen, oder in einem besonders cultivirten Verkehre mit Menschen, welchen man desshalb für pflichtmässig und verdienstlich halten könnte, um für jene besondern Bezeigungen stäte Gelegenheit zu haben: sondern auch dann übt der Sittliche Nächstenliebe, wenn er mit Bewusstsein und Selbstaufopferung den allgemeinen und besondern Zwecken der sittlichen Gemeinschaft sich widmet, an der Vervollkommnung des ganzen Brudergeschlechtes durch allgemeine Bildung arbeitet, übrigens aber sich bereit hält zu jedem besondern Dienste und jeder einzelnen humanen Pflichterfüllung, ohne gerade ausdrücklich sie aufzusuchen. (Nach der entgegengesetzten Seite hin giebt es aber auch unter den „allgemeinen Nächstenpflichten“ keine sogenannte „Pflicht des guten Beispiels“; sondern auf welche Weise man handelt in jedem Kreise der Pflicht, so soll man immer der Darstellung der sittlichen Idee in der Handlung sich bewusst sein, und so wird man mit jeder ächten Pflichterfüllung auch „die Pflicht des guten Beispiels“ nebenbei vollbringen, welche daher als besondere Pflicht gar nicht übrig bleibt. Sicherlich wirkt das gute Beispiel auf die Sittlichkeit der Andern kräftig ein, weil es die Macht und Gegenwart der sittlichen Idee ihnen vor Augen stellt. Aber jede absichtliche Hervorbringung eines solchen Beispiels, vor Allem bei Uebung der „Nächstenpflichten“, vernichtet unmittelbar seine Wirkung, ja empört den sittlichen Instinct; eben darum, weil der Charakter jeder sittlichen Pflicht, Zweck an sich selbst zu sein, aufgehoben wird. Schleiermacher hat, ohne gerade auf diesen tieferen Grund einzugehen, äusserlich normirend mit treffen-

der Kürze das Rechte gesagt*): „Man soll Nichts thun um des Beispiels willen, aber sich bei dem, was man thut, des Verbreitungsprocesses bewusst sein.“)

Die allgemeinen Pflichten der Nächstenliebe, — da sie in keinem einzelnen Gute ausschliesslich darstellbar sind, sondern nur auf die allgemeine sittliche Gemeinschaft sich beziehen und schlechthin Jeden umfassen als gegenwärtiges oder dereinstiges Glied dieser Gemeinschaft, — können nur dreifach sich abstufen, indem das Gebot allgemeiner Menschenliebe immer intensiver und zugleich künstlerischer in jenem allgemeinen Verkehre sich darstellt.

Zuerst fordert die in Jedem sich darstellende sittliche Idee, — als allgemeiner Begriff ausgedrückt: die sittliche Würde, welche wir in Jedem, als zur sittlichen Gemeinschaft berufen, vorauszusetzen haben, — die Anerkennung, welche ihn für uns selber uns völlig gleichstellt: — es ist die Pflicht der Achtung des Nächsten, die Ausübung des wichtigen und tiefgeschöpften Gebotes: „Seinen Nächsten wie sich selbst zu lieben“, zunächst mehr auf negative als auf positive Art. Aber diese Anerkennung bezieht sich auf nichts Anderes, als auf seinen sittlichen Werth; und so steht ihr gegenüber die ebenso entschiedene „Pflicht“ der Verachtung des Unsittlichen im fremden Subjecte — nicht der Person selber, welche man vielmehr, gerade durch jenen sittlichen Drang der Verachtung getrieben, für die Gemeinschaft zu retten, oder als ein künftiges Glied derselben zu dulden und zu tragen eben damit verpflichtet ist. Der Umfang der hier eingeschlossenen Pflichten ist ebenso gross, als ihr Inhalt wichtig und bedeutungsvoll. Vom Gebote der Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit an (deren Verpflichtendes wir nur darin finden, dass wir die sittliche Würde des Andern nicht verletzen dürfen, dass wir auch darin ihn uns gleichstellen müssen) bis zum Gebote der Bescheidenheit, des pflichtbewussten sittlichen Sich-

*) Schleiermacher, „die christliche Sitte“, Beilage B. S. 142. Vgl. Beil. A. S. 71, und im Texte S. 439. Nach ihm die spätern Ethiker.

gleichstellens dem Andern, der sittlichen Anerkennung der fremden Individualität, als einer besondern und eigenthümlichen Darstellung der sittlichen Idee in ihrem Genius: — alle diese Pflichten sind allgemein menschliche und können (sollen) gegen Jeden geübt werden, aber sie haben den gemeinsamen Charakter, dass sie mehr die sittliche Gränze ausdrücken, welche die Individualitäten auseinanderhält, als denjenigen Zustand, wo diese aufgehoben ist durch sittlich positives Eingehen in einander.

Die Nächstenliebe steigert sich daher zum gänzlichen Sichaufschliessen an das fremde Subject, zur wohlwollenden Offenheit, welche keinen Unterschied der Wahl mehr anerkennt unter den Individuen, um mittheilend wie aneignend sich ihnen hinzugeben, welche sogar den persönlichen Stolz überwunden hat, der sie abhielte, von den Andern mit ebenso anerkennender Liebe Ergänzungen zu empfangen, als sie ihnen zu leisten. So ist sie einerseits mittheilende, thatbereite Güte, — „Wohlthätigkeit“ in dem allgemeinen Sinne, dass sie die ganze Eigenthümlichkeit zu rückhaltlosen Ergänzungen den Andern aufschliesst; — andererseits empfangende, demuthsvoll anerkennende Liebe, — „Dankbarkeit“ in ebenso allgemeiner Bedeutung.

Endlich erhebt sich die Pflicht der Nächstenliebe zur höchsten, freiesten und edelsten Gestalt: zur sittlichen Geduld und Langmuth, mit der wir, bis in die härteste Negation der Andern hinein, niemals die helfende und bessernde Liebe vergessen. Mit dieser hat die Menschenliebe ihren Gipfel erstiegen: sie ist in der Gesinnung der reine Tugendwille, die Begeisterung des lautern, ungetrübten Wohlwollens, in der Darstellung ist sie die höchste künstlerische Fähigkeit, indem sie niemals die sittlichen Anknüpfungen fallen lässt. Sie ist die „Menschenliebe“ *κατ' ἐξοχήν*.

§ 68.

III. Die Berufspflichten endlich stehen zwischen den zwei grossen Gebieten der Pflichten in Bezug auf uns selbst

und in Beziehung auf Andere und vermitteln beide unablässig, und zwar auf eigenthümliche Weise für einen Jeden. Wie sich jene bisher abgehandelten allgemeinen Begriffe der Pflichten für jeden Einzelnen individualisiren, das erkennt er selber erst vom Mittelpunkte des klar ergriffenen sittlichen Berufes aus. Denn „Beruf" ist eben die mit Bewusstsein ergriffene sittliche Stellung des Einzelnen in der Gemeinschaft; die durch „Selbstvervollkommnung" immer gesteigerte Darstellung des Genius in und für diese Gemeinschaft; und so geht der Beruf stets aus den Pflichten der Vervollkommnung hervor und in die Pflichten für die Gemeinschaft über, in deren Umkreis er nun den festen Ausgangspunkt bildet für die individuelle Sphäre der Rechts- und der Liebespflichten eines Jeden. Die Rechtspflichten, wie die Rechtsbefugnisse, gehen von der Eigenthümlichkeit des Berufes aus; aber auch die Liebespflichten können, wenn sie sittlich künstlerische sein und nicht auf abenteuerliche Weise, den Wohlthaten irrender Ritter gleich, ihre Gaben ins Blinde hin spenden wollen, — nur anknüpfen an den Beruf und durch ihn begränzt oder bedingt werden.

a) Zunächst folgt auf ganz allgemeine Weise, dass jeder Mensch, so gewiss er Genius ist und desshalb dazu „berufen", Glied der sittlichen Gemeinschaft zu werden, auch seinen Beruf haben müsse. Den rechten zu finden und den gefundenen immer vollkommner zu erfüllen, wäre daher die erste der Berufspflichten zu nennen. Der Beruf soll den Genius darstellen in möglichst objectiver Erscheinung: desshalb ist er das individualste und unaustauschbarste Erzeugniss desselben. Kein Anderer kann (streng genommen) denselben Beruf haben oder einen ähnlichen auf dieselbe Weise erfüllen. Aber dadurch gerade wird er sicherlich ergänzend und bereichernd in eine bestimmte Form der sittlichen Gemeinschaft eingreifen, dass er, seinem Genius getreu, eigenthümlich Geistiges und Sittliches erzeugt. Keiner kann daher auf sittliche Weise seinen Beruf fördern, ohne dadurch mittelbar die gesammte sittliche Gemeinschaft zu fördern. Einzelnes und Allgemeines gleicht sich auch

hier unablässig aus. Der tiefste Grund davon besteht darin, weil jeder Genius integrirender Moment ist in der Idee der Menschheit; der nächste und unmittelbarste ist der, weil jede eigenthümlich sittliche (Berufs-) That gar nicht ohne Einwirkung auf die Gesammtheit bleiben kann, in deren Umkreis sie eintritt. Darum erstrebt der Genius, sich selbst überlassen, auch nirgends ein Abnormes, der Menschennatur Unangemessenes oder sie Ueberschreitendes. Von der geringsten bis zur höchsten, von der schlichtesten bis zur complicirtesten Beschäftigung ist es Menschliches, was er darstellt. Somit ist jeder Beruf, sofern er wirklich nur Ausdruck des Genius ist, sittlich erfasst, von ganz gleichem sittlichen Werthe.

b) Ferner: da jedoch — zumal bei unsern gegenwärtigen, durchaus nur präliminaren Cultur- und socialen Zuständen, wo die allgemeine und die besondere Berufsbildung der Meisten noch immer die mannigfachsten Hemmnisse erleidet, — kaum Jemand in sich zur absoluten Gewissheit kommen kann, ob er wirklich den allein ihm angemessenen Beruf gewählt, die einzig ihm vorbehaltene Stelle in der sittlichen Gemeinschaft sich errungen habe: so bleibt auch in dieser Beziehung nur ein relatives Maass des sittlich Erreichbaren übrig. An die Stelle des innerlich specifischen, absoluten Berufes tritt der äusserlich erreichbare, relative; und hiermit verwandelt sich die erste Pflicht, „den rechten Beruf zu finden“, in die zweite, modificirte: sich in die gegebene Sphäre des Berufes mit sittlicher Kraft hineinzubilden, indem kein Beruf und keine denkbare Beschäftigung so gering ist, dass sie, auf sittliche Weise erfasst, d. h. als eine That der Entselbstung und des Dienstes für die Gemeinschaft ergriffen, nicht die Sittlichkeit in uns steigerte und nicht wirklich der Gemeinschaft diente. So ist jeder Beruf auch darum von ganz gleichem sittlichen Werthe, sofern er Ausdruck der sittlichen Gesinnung ist, welche bereit bleibt, jeden gegebenen Lebensstoff sich anzueignen und sittlich zu verarbeiten.

c) Jeder besondere Beruf kann, um seiner innern Begränzung willen, nicht die ganze untheilbare Persönlichkeit darstellen,

sondern nur eine einzelne Geistesrichtung oder Beschäftigung, wie sie durch das Bedürfniss der Gemeinschaft gefordert ist. Diese Beziehung auf die Gemeinschaft macht ihn jedoch erst zum „Berufe“; wo diese gänzlich fehlte, wäre daher die Beschäftigung sittlich werthlose Liebhaberei oder willkürliche, der innern Wahrheit entbehrende Laune. — Jeder Beruf daher ist wesentlich einseitig und ausschliessend; ja diese selbstgewählte Begränzung macht erst einen relativen Grad von Fertigkeit, oder in höherem Grade, von Virtuosität in ihm möglich. Aber sein, wenn immer einseitiges Wirken erfrischt sich doch nur aus der ungebrochenen Kraft der ganzen Persönlichkeit und aus der sittlichen Begeisterung, welche jegliche Beschäftigung erst weiht und sie gerade zum Berufe erhöht. Und so ist dies die Stelle, auf die wir schon vorher hindeuteten, wo der Beruf unablässig in die allgemeinen Pflichten der Selbstvervollkommnung (§ 65, A.) zurückgreift, welche ihrerseits wieder an ihm sich individualisiren und zu specieller Einzelheit gestalten.

Jede besondere Berufsbildung soll daher unausgesetzt getragen sein von allgemein menschlicher Culturbildung, welche die nothwendige Beschränkung jener überragt und ihre Specialität nicht zu wirklicher Einseitigkeit erstarren lässt. Beide im Gleichgewichte zu halten, aus dieser die stäte Erneuerung zu schöpfen für jene, dem besondern Berufe immer mehr Seiten abzugewinnen, welche ihn ins Allgemeinmenschliche zurückleiten, ist das eigentlich Künstlerische aller Berufs- und Culturbildung. Und an diese Berufspflicht, also behandelt, schliessen sich endlich, auf besondere und besonderste Weise, die eigenthümlichen Rechts- und Liebespflichten an, durch welche auch der einzelste Beruf mit allen sittlichen Gemeinschaftskreisen in Berührung bleibt und so von seiner Mitte aus das Leben, bis ins einzelste Thun und Unterlassen hinein, zu einem sittlich harmonischen Ganzen organisirt.

In diesem grossen Wechselverhältniss zwischen allgemeinem und besonderem Berufe sind es zwei Formen der Gemeinschaft, in denen Jeder gleichmässig wurzeln und geistig aus ihnen

sich wiedererzeugen soll: die Familie und die religiöse Gemeinschaft, jene als die individualste und schlechthin begränzende, diese als die freieste und allaufschliessende, beide aber als die gemeinsam menschlichen, an denen schlechthin Alle theilnehmen sollen. In die Mitte fällt die Ausbildung für die „politischen Tugenden", d. h. die Pflicht der Selbstaufopferung für den Staat und im weitern Sinne für die sittliche Menschengemeinschaft überhaupt. Auch an diesen politischen Berufspflichten, der Vaterlandsliebe uud Aufopferungsfähigkeit für allgemeine Zwecke, sollen Alle theilnehmen, Alle ihnen zugebildet werden, auch das weibliche Geschlecht, wiewohl bei diesem, für welches ohnehin alle besondern Pflichten nur Absenker der Familientugend sind und es bleiben sollen, diese Pflichten niemals einen öffentlichen Charakter annehmen können; wie denn auch aus demselben Grunde das Weib, wiewohl „Bürgerinn", nicht zur Vertheidigung des Staates nach Aussen, zum „kriegerischen Berufe", aufgefordert wird.

Jeder besondere Beruf endlich ist um so freier von Einseitigkeit und um so leichter eine sittlich harmonische Ausbildung durch ihn zu erlangen, je näher er jenen menschlich sittlichen Quellen bleibt. So am Meisten der Familienberuf; daher wir weit mehr in sich befriedigte und zum Ebenmaasse sittlicher Haltung gelangte Persönlichkeiten im weiblichen Geschlechte antreffen, als im männlichen. Aber jeder Beruf, eben um seines eigenthümlichen Werthes willen, trägt zugleich die Gefahr einseitiger Selbstüberhebung in sich; dann will er sich an die Stelle der sittlichen Gesammtbildung drängen und wird eben dadurch unsittlich, — selbstsüchtig, was in den verschiedenen Verzerrungen des Pedantismus, des Zunftgeistes, des Beamten-, Gelehrtenstolzes u. s. w. sich darstellt. Doch liegt hierin Nichts, was bis zur eigentlichen „Bosheit" zurückfiele. Es ist mehr die Selbstsucht mangelhafter Bildung und geistloser Beschränktheit, als eines verhärteten Willens; und so erlischt sie am Sichersten vor der vernünftigen Einsicht über das Ineinandergreifen aller Berufsarten im Organismus der sittlichen Gemeinschaft. —

§ 70.

Begründet durch das innere Verhältniss der ethischen Ideen, welches im Systeme der Pflichten sich darstellt, ist noch eine andere Abstufung unter den einzelnen Pflichtgebieten anzuerkennen, wodurch sie sich als niedere und höhere, negative und positive, „enge“ und „weite“, „unerlassliche“ und „verdienstliche“ Pflichten von einander unterscheiden lassen. Die Bedeutung dieser Unterscheidungen und die Kritik der dafür gewählten Ausdrücke ergiebt sich am Sichersten, wenn wir auf den Anfang zurückgehen, aus welchem die gesammte Gliederung des Pflichtbegriffes sich ergab.

I. Die Rechtspflichten umfassen das niederste und allgemeinste Pflichtgebiet, sofern sie nur die unerlasslichen Bedingungen aller rechtlichen und sittlichen Gemeinschaft enthalten. Sie bezeichnen daher das Minimum und den Anfang aller pflichtmässigen Gesinnung: „Keinen zu schädigen, Jedem das ihm Gebührende zu gewähren.“ Sie können daher die negativen, auch die engen oder die unerlasslichen Pflichten genannt werden. — Ihnen gegenüber steht die Rechtsbefugniss, welche den ganzen Bereich von Handlungen umfasst, die ohne Verletzung eines fremden Rechtes oder zufolge eines eignen ausgeübt werden dürfen. Kein Sittlicher, d. h. von der Idee des Wohlwollens Erfüllter, wird den ganzen Umfang seiner Rechtsbefugniss benutzen, für den Bereich der besondern Liebespflichten gar nicht, wo diese vielmehr an der Stelle des Rechts und der Rechtsbefugniss walten; aber auch nicht im weitern Kreise der allgemeinen Menschenpflichten (vgl. §. 67, a. b.). Vielmehr ist es der specifische Charakter des sittlich Wohlwollenden, seiner Rechtsbefugnisse sich zu enthalten, wenn nicht besondere Pflichten (Berufs- und ihm näher stehende Liebespflichten) ihn nöthigen, seine ganze Rechtsbefugniss geltend zu machen. (Wovon das Weitere bei der „Collision der Pflichten.“)

Der Grundcharakter dieser sittlichen Stufe ist die Unbescholtenheit, die äussere Legalität, wo noch eigentlich

nicht die innere Gesinnung entscheidet oder deutlich von sich Kunde giebt. Es ist die erste Bändigung der rohen Selbstsucht, welche freilich jedoch aus sehr eigennützigen Gründen zurückgehalten werden kann, — um nicht durch Rechtsverletzung in eignen Schaden zu gerathen: — daher zwar die äussere Bedingung, aber freilich auch das negative Minimum aller sittlichen Cultur.

§ 71.

II. Die Berufspflichten gehen hervor aus der, über das Gebiet des Rechts hinausliegenden, sittlichen Lebensstellung. Denn „Beruf“ (§ 68) ist das bleibende Verhältniss des Subjects zu einem bestimmten sittlichen Gute, aus welchem der organisirende Mittelpunkt für alle einzelnen sittlichen Zwecksetzungen desselben hervorgeht. Es ergab sich daher, dass schlechthin jeder sittlich Strebende, seinen Willen bewusst Entselbstende, einen Beruf habe, zunächst also ihn suchen müsse. Erst damit tritt er, wie sich gleichfalls ergab, in den Organismus der sittlichen Gemeinschaft ein.

Aber durch jenes Suchen des Berufs findet er zugleich eine gegebene Sphäre bestimmter sittlicher Verhältnisse: er erzeugt sie sich nicht, sondern passt Sich ihr an: und dies Sichhineinfinden, Sichunterordnen ist das erste allgemeine Kriterium der „Berufspflicht.“ Sie ist nur productiv innerhalb einer schon vorhandenen ethischen Lebensform, welche sie zu erhalten und höher zu steigern strebt. Das sittlich Künstlerische in ihr ist daher mehr nachbildend als neubildend, um das Gegebene fortzugestalten, niemals es wegzuwerfen oder aufzugeben. Jeder Beruf muss als ein von der sittlichen Gemeinschaft Anvertrautes betrachtet werden, welches man in seiner Integrität bewahren, aber auch gesteigert zurückgeben soll. Nur in den seltensten Fällen einer wahrhaft productiven sittlichen Begeisterung kann es gelingen, eine neue Lebensform zu erzeugen, welche nun zugleich einen neuen Beruf im Gefolge hat. Aber selbst hier wird das Neuerzeugte, sofern es sittlich sein will, an irgend ein Gegebenes sich anschliessen müssen;

und so ist auch dann der Unterschied zwischen sittlichem Nachbilden und Neubilden nur ein gradweiser, niemals ein absoluter und specifischer. Desshalb ist der Grundcharakter dieser Stufe, auf welcher die grösste Mehrzahl der Sittlichen verweilt und bleiben darf, der der Gewissenhaftigkeit, sittlichen Sorgfalt und sich unterordnenden Genauigkeit („Akribie"). In diesem Sinne könnte man die Berufspflichten auch „Gewissenspflichten" nennen, wiewohl diese Bedeutung des Wortes nicht die hergebrachte ist.

Was durch die Rechts- und die Berufspflichten nicht ausgeschlossen wird, sondern von hier aus dem Wollen frei bleibt, heisst das Erlaubte, das sittlich Gleichgültige, oder eigentlicher noch: das von dort aus, durch Rechts- und Berufspflicht nicht zu Normirende. Wie daher dem Rechte die Rechtsbefugniss gegenübertritt, so dem Berufe das für ihn Gestattete, „Erlaubte." Wir fassen dadurch, wie man sieht, den Begriff des Erlaubten sogleich in einer Begränzung, welche geeignet scheint, besser als es bisher (selbst durch Schleiermacher) geschehen, ihn in seiner innern Bedeutung und in seinem Umfange festzustellen. Schleiermacher*) kommt bekanntlich zu dem Resultate: „dass der Begriff des Erlaubten dem Gebiete des Rechts und des Gesetzes angehört. Es wird diejenige Handlung erlaubt genannt, welche, wenn sie aus dem freien Willen des Einzelnen entspringt, vom Gesetze aus nicht kann angefochten werden, welche also ausserhalb dieses Gebietes liegt, — worüber dann meistens die Sitte und öffentliche Meinung entscheidet." — „Auf dem sittlichen Gebiete erhält dieser Begriff vorzugsweise eine Stelle in der Beurtheilung der sittlichen Handlungen Anderer. Alle nicht durch ein bestimmtes sittliches Verhältniss im Voraus bestimmten Handlungen sind in Bezug auf dies Verhältniss erlaubte. Jede aber ist jedesmal, wenn sie vom Thäter vollzogen wird, für ihn entweder pflichtmässig oder pflichtwidrig.

*) In seiner Abhandlung: „über den Begriff des Erlaubten" (1826): wiederabgedruckt in seinen „Vermischten Schriften" Bd. II. S. 440 ff.

Für die Beurtheilung des Andern dagegen, noch dazu wenn kein Offenbarenwollen stattfindet, muss sie als eine erlaubte erscheinen, weil ihm der innere Maasstab des Urtheils fehlt.“

So besteht Schleiermacher darauf, dass es auf dem Gebiete des Sittlichen kein „Erlaubtes“, d. h. frei Wählbares gebe, sondern nur was im bestimmten Falle „entweder pflichtmässig oder pflichwidrig sei.“ Es wird sich ergeben, dass er auch hierbei von einer richtigen Grundanschauung ausgegangen ist, welche nur nicht bis zur vollständigen Erklärung der wirklichen Erscheinungen vordringt, wodurch wesentliche Bestimmungen an jenem Begriffe unentwickelt bleiben. Wir haben daher den Begriff vollständiger zu fassen.

a) Ein Erlaubtes ist eigentlich Alles, was vom Begriffe einer bestimmten Pflicht aus nicht normirt werden kann, was daher in Bezug auf ein gewisses Pflichtgebiet geschehen oder auch unterlassen werden darf, ohne die sittlichen Forderungen in Bezug auf dasselbe zu verletzen. (Gewissen Ständen, Berufsarten, Lebensverhältnissen ist nicht gestattet, was andern sittlich erlaubt erscheint und umgekehrt!) Ein solches Erlaubte giebt es daher für Jeden zu jeder Zeit, dem eigenthümlichen Umkreise seiner Pflichten gegenüber. Denn zuvörderst macht ein Jeder nur ein bestimmtes Pflicht- (Berufs-) Gebiet zu seinem sittlichen Lebensmittelpunkte, von welchem aus er alle seine Handlungen organisirt, während die ferner liegenden oder von dort aus gar nicht bestimmbaren, ihm gleichgültig werden oder sittlich unorganisirt bleiben, d. h. für ihn dem Gebiete des Erlaubten zufallen. In diesem Zustande relativen Unorganisirtseins gewisser Sphären des Handelns befinden wir uns Alle und können nicht umhin, darin zu verweilen: schon aus dem äussern Grunde, dass, wenn wir bei jeder einzelnen Handlung die möglichste sittlich-künstlerische Vollkommenheit herauszubilden und jedes gleichgültig Unbestimmte, was an ihr zwischen Erlaubtem und Unerlaubtem schwankt, zu vertilgen trachteten, wir mit der sittlichen Reflexion niemals zu Ende kommen, nie zum wirklichen Handeln gelangen könnten. Das Beste aber, was wir vollbringen, geschieht vielmehr aus dem

unmittelbaren Drange unsers ursprünglichen unreflectirten Willens (unserer „Gesinnung"), bei welchem das Bewusste, Künstlerische, nicht auf die sittliche Entscheidung sich bezieht, sondern auf die angemessene Form, mit welcher die Entscheidung ins Aeusserliche eingeführt wird.

Wenn es daher von diesem Gesichtspunkte aus dabei bleiben muss, dass neben jeder sittlichen Thätigkeit der Bereich eines Erlaubten beiherspielt: so tritt sodann noch ein anderer Gesichtspunkt hinzu. Das Erlaubte hat zugleich auch seinen Ausgang in der Reife und Höhe der subjectiven sittlichen Gesammtbildung. Je mehr die „Liebe" und die „Weisheit" (§. 58) in unserm Willen sich darstellen, desto mehr organisiren sie auch die einzelnen Handlungen und scheiden in ihnen aus, was als gleichgültig darin erscheinen könnte, so dass dem sittlich höher Gebildeten nicht mehr „erlaubt" sein kann, was dem tiefer Stehenden ohne Bedenken gestattet ist. Und auch in dieser Beziehung urtheilt das natürlich sittliche Bewusstsein durchaus nicht anders, indem es nach der subjectiven sittlichen Bildung des Einzelnen zugleich über das ihm Gestattete entscheidet. Doch giebt es in letzterem Betrachte keine absolute Gränze, wo alles Erlaubte, damit eigentlich jede freie Wahl, völlig verschwände.

Und so ist der Umfang des Erlaubten objectiv und subjectiv ein veränderlicher, dergestalt jedoch, dass es für keine Berufsart und kein sittliches Individuum völlig verschwindet, eben weil, in beiderlei Hinsicht, der sittliche Process der Vervollkommnung ein werdender, niemals vollendeter bleibt.

b) Nun hat sich aber in Folge unserer allgemeinen Theorie ergeben, dass schlechthin Alles, jeder menschliche Trieb und jedes damit zusammenhangende Gut ethisirbar sei, d. h. es kann zum Momente eines sittlichen Lebens und seiner Pflichterfüllung gemacht werden. Desshalb ist von gar Nichts schlechthin und auf gemeingültige Weise zu behaupten, dass es sittlich indifferent und unbestimmbar sei. Alles vielmehr ist der sittlichen Beurtheilung zu unterwerfen und fällt der sittlichen Le-

benskunst zu, auch Dasjenige, wa wir so eben (a.) als das Erlaubte bezeichneten. Dies ist nämlich, von hier aus betrachtet, weder das schlechthin „Pflichtmässige“ (Gebotene), noch das „Pflichtwidrige“ (Verbotene), — darin besteht eben die allerdings ungenügende Alternative, bei welcher auch Schleiermacher es belassen hat, — sondern Dasjenige, was, vom sittlichen Lebensmittelpunkte der Pflicht und des Berufes aus, immer zweckmässiger für denselben (künstlerischer) organisirt werden muss. Hierher gehört nun Alles, was man „Erholung“ (Ausruhen von der Berufspflicht) genannt hat. Auch dies ist nicht sittlich gleichgültig, ein unethisirbarer Stoff, aber ebenso wenig unter die Form der „Pflicht“ zu fassen, sondern es muss durch sittliche Lebenskunst der geistig sittlichen Eigenthümlichkeit und dem Berufe entsprechend gestaltet werden, so dass alle Handlungen, bis auf die kleinsten der Erholung hinab, gerade darum, weil sie erlaubte, d. h. frei wählbar sind, zweckmässig gewählt sein müssen, um ein sittlich harmonisches Lebensganze (schöne Sittlichkeit) in sich darzustellen. Hierher gehören auch die Bestimmungen der sittlichen Diätetik und Gymnastik (§ 55, a. b.): alle Leibes-Pflege und -Erholung, ebenso alle geistig gymnastischen Culturübungen sollen, „vervollkommnend“ der Individualität und ihrer allgemeinen Culturstufe, unterstützend dem Berufe entsprechen; aber eben hierin der frei künstlerischen Wahl überlassen bleiben: d. h. das Wesen des Erlaubten liegt nicht sowohl im Resultate der Handlung, als im Waltenlassen der geistig-sittlichen Individualität, die weder durch den Beruf gezwungen, noch durch irgend einen ascetisch-abstracten Pflichtbegriff eingeschränkt, frei aus sich selbst sich entscheidet.

c) Hiermit ergiebt sich endlich der dritte und höchste Gesichtspunkt am Begriffe des Erlaubten. Es hat sich gefunden: Jedem sittlichen Leben und pflichtmässigen Berufe steht ein Gebiet des Erlaubten, d. h. des von der Rechts- und Berufspflicht nicht Vorgeschriebenen, zur Seite, worin die sittliche Individualität frei wählend sich ergehen kann. — (Daraus folgt nebenbei, dass es die Pflicht eines sittlich geord-

neten Gemeinwesens [Staates] sei, jedem in seinem Berufe Tüchtigen — Jeglicher soll aber in ihm einen ausreichenden Beruf erhalten — eine solche Lage zu sichern, in der ihm eine freie Sphäre des Erlaubten [Erholung und Cultur] vergönnt ist.)

Aber für dies Gebiet kann nun ein neuer Gesichtspunkt sittlicher Organisation beginnen, indem man in jener Sphäre des Erlaubten der freien Ausübung der Liebespflichten sich widmet. Hiermit ist die höchste Stufe betreten ebenso der sittlichen Vollkommenheit, wie auch der Pflichtausübung. Die eigentlich hochbegabten sittlichen Naturen, die von Begeisterung erfüllt nie unthätig sein können, lassen ihre Erholung nur in dem Wechsel sittlicher Handlungen bestehen. Gerade dies aber lässt sich nicht als allgemein Pflichtmässiges vorschreiben; ebenso wenig kann man es an sich selber erzwingen. Dergleichen hervorkünsteln zu wollen, ohne dass die Gesinnung ihm gleichen Schritt hält, wäre vielmehr gerade unsittlich: es wäre ein traditionell Nachgeahmtes, nicht sittlich Originales, blosse „Werkheiligkeit." Alles dies kann nur aus wahrhafter Eingebung und Begeisterung entspringen; und so wird es, in Betracht der verschiedenen sittlichen Stufen und Begabungen, durch die sich die einzelnen Individualitäten unterscheiden, mit dem „Erlaubten" in der Regel bei den beiden ersten Gesichtspunkten sein Bewenden haben müssen.

§ 72.

III. Die allgemeinen Liebespflichten (§ 67, b.) enthalten endlich die vollendetste Darstellung der sittlichen Eigenthümlichkeit und die höchste Stufe der Pflichtausübung. Wie sie aus der besondern Intensität der sittlichen Begeisterung entspringen, so sind sie eben darum auch wahrhaft neuschöpferisch. Jede höhere oder neue Gestalt des sittlichen Daseins ist in ihrem Gründer aus jenem selbstaufopfernden Drange der reinen Liebe zur Idee (in irgend einer ihrer Gestalten) hervorgegangen. Aus gleichem Grunde sind sie wahrhaft gemeinschaftstiftend und alle Gemeinschaften neubefestigend; denn jene Begeisterung geht wahrhaft entzündend vom Einzelnen aus und ergreift die ver-

wandten sittlichen Individualitäten. Daraus entsteht ein ebenso freies als inniges Band, was eben die tiefste Gemeinschaft erzeugt. Der Grundcharakter dieser sittlichen Stufe ist die begeisterte Liebe. Sie hat den Standpunkt der blossen Rechtsverpflichtung und der Berufspflicht weit unter sich; ebenso wenig bedarf sie mehr den Spielraum eines „Erlaubten". Keine Liebespflicht achtet dessen, dass ihr auch die Unterlassung erlaubt sei: sie schreitet aus innerm Drange, aus freier Begeisterung über jede Erlaubniss eines Unterlassens hinüber.

a) Hiermit ergiebt sich zuvörderst, dass in diesem Gebiete der Ausdruck „Pflicht" eine andere Bedeutung erhalten müsse. Es ist eine nahe liegende Reflexion, dass es keine unbedingte Pflicht geben könne zu lieben, sich zu begeistern, oder ausserhalb seines Berufes freiwilligen Selbstaufopferungen sich hinzugeben: dass dies Alles nur aus unwillkürlichem Drange der Gesinnung, kurz aus „Eingebung" entspringen könne. Im gewöhnlichen Begriffe der Pflicht daher, wie er zunächst im Gebiete des Rechtes und Berufes sich darstellt, liegt die wesentliche Mitbestimmung, dass das Subject durch einen bewussten Act der Unterwerfung unter die Pflicht zwischen den entgegengesetzten Möglichkeiten wählt und die eine, pflichtwidrige, bestimmt verwirft (geschehe dies nun mit ausdrücklicher Reflexion oder nicht). Desshalb bleibt der Pflicht gegenüber, so lange sie mit dem Bewusstsein der Unterwerfung auftritt, noch ein anderes Gebiet für den Willen, entweder die Rechtsbefugniss, oder der Bereich des Erlaubten, bestehen. Dies Gegenüber ist hier verschwunden: die Liebespflichten lassen keine Wahl; Erlaubniss und Pflicht fallen in ihnen zusammen, sie werden um ihrer selbst willen geübt. Dennoch ist darum der allgemeine Begriff des Verpflichtenden, des Seinsollenden, des sittlichen Ideals für den Willen, auch für dies Gebiet der Pflichten nicht verschwunden, im Gegentheil gesteigert. Es hat nur eine andere Gestalt erhalten: das Verpflichtende, das vorher als Gebot für den Willen empfunden wurde und welches Gehorsam, Unterwerfung forderte, ist nunmehr zu freier Aneignung, zur Liebe desselben erhoben worden. So ist es zugleich eine allgemeine

Form des sittlichen Bewusstseins, in die jeglicher Inhalt der Pflicht aufgenommen werden kann, — und dies erst ist die Vollkommenheit des Sittlichen. (Vgl. § 48, c.)

Diesen Begriff der Vollkommenheit hatte auch die ältere Ethik im Auge, wenn sie diese Pflichten die weiten oder verdienstlichen nannte, weil ihre Erfüllung nicht immer gefordert, ihre Unterlassung nicht stets als unsittlich bezeichnet werden könne, wie bei den Rechts- und Berufspflichten; während doch auch nach ihrem Geständnisse gerade in ihnen die „Seele der wahren Tugend" liegt. Dasselbe schwebte der scholastischen Moral des Mittelalters vor bei ihrer Lehre von den „über das Gebot hinausgehenden Werken" der Heiligen und anderer sittlich Hochbegabter, deren „Schatz" die Kirche zu besitzen behauptete, um davon Andern, mit ihren Werken nicht Ausreichenden, Etwas abzulassen. So verschroben und in ihrer Anwendung sogar widersittlich diese Vorstellung ist, — schon darum, weil sie die „Werke" von der Gesinnung losreisst und für etwas an sich selbst Werthhabendes hält: — so liegt ihr doch eine wahre sittliche Anschauung zu Grunde. Es ist eben die, dass die höchste Stufe der Pflichtmässigkeit nur in Dem gefunden werde, was wahrhaft freiwillig, um sein selbst willen, geübt wird. Die höchste Pflichtmässigkeit hört auf, von der „Pflicht" Etwas zu empfinden.

b) Hierein ist daher das höchste Ziel alles Sittlichen zu setzen. Der ganze sittliche Gehalt kann in die Form der freien Liebe aufgenommen werden. Damit verschwinden nicht die drei Sphären verschiedener Pflichtbethätigung, in Recht, Beruf und Wohlwollen; aber die sittlichen Motive in allen dreien sind dieselben geworden. Man spart nicht für den Einzelnen, uns Angehörenden, eine bevorzugende Liebe auf, während man die Andern nur nach ihrer Rechtsbefugniss oder nach der eigenen Berufspflicht behandelt: sondern mit freier, begeisterter Liebe wendet man sich selbstaufopfernd Allen gemeinsam zu. Darin fassen sich aber alle vorhergehenden Stufen und Bildungsrichtungen der Sittlichkeit wie in ihrer höchsten Vollendung zusammen. Es ist die durchgebildetste Gestalt der sittlichen Charakter- und Tugendbildung: die schöne Sitt-

lichkeit (§ 49.), ebenso die harmonische Zusammenwirkung aller Cardinaltugenden (§ 58.), endlich die höchste Form, in der die Pflicht sich darstellt (§ 72, a.). Die Rechtsbefugniss und das Erlaubte ist für den Sittlichen auf dieser Stufe nicht verschwunden: er könnte Gebrauch machen von ihnen; aber er lässt sie, in freiwilliger Entsagung, unbenutzt hinter sich liegen, weil sein ganzes Begehren und Wollen in der einen sittlichen Begeisterung aufgegangen ist.

c) In diesen Umkreis fallen auch die „Pflichten gegen die Thiere und das Lebendige überhaupt"; und Nichts ist besser geeignet, das innere Verhältniss der drei Pflichtsphären zu einander erkennen zu lassen, als indem wir die Frage untersuchen, was der wahre, bisher fast durchaus verfehlte, Charakter jener Pflichten sei.

Eine Pflicht gegen die Thiere lässt sich aus dem Pflichtbegriffe in seinem engern Sinne, auf welchen die bisherige Moral sich fast ausschliessend eingeschränkt hat, durchaus nicht herleiten. Weder der Rechtsbegriff, noch die Berufspflicht enthält ein Verpflichtendes, was bis auf das Lebendige, auf die Thiere, herab sich erstreckte, indem sie, dem Menschen gegenüber, weder Rechte haben, noch unmittelbar (mittelbar allerdings) Gegenstand eines besondern Berufes für denselben werden können. Ebenso wenig kann man behaupten, dass die Pflichten der Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung in innerm und natürlichem Bezuge stehen zu den Pflichten gegen die Thiere. Aber auch die Liebespflichten in dem engern Sinne, wie man sie zu nehmen gewohnt ist, der sich nur auf menschliche Gemeinschaft beziehen kann, haben keinen Raum für die Thiere übrig.

Dennoch konnte das allgemeine sittliche Bewusstsein darüber niemals zweifelhaft sein, dass Wohlwollen gegen die Thiere ein untrügliches Kriterium des lebendigen sittlichen Gefühles sei, dass es also auch in irgend einem Sinne ein Verpflichtendes für den Willen enthalten müsse. Hier hat man nun den seltsamen Umweg gemacht, die Pflichten gegen die Thiere unter die Selbstpflichten zu rechnen und eine Verletzung seiner selbst,

eine „Vernunftwidrigkeit“ des Menschen darin zu finden, das Wohlwollen gegen die Thiere zu verleugnen.*) So wären diese Pflichten denen der „Selbstvervollkommnung“ zuzurechnen. Und dies sind sie auch, aber in keinem andern oder specifischeren Sinne, als alle übrigen Nächstenpflichten, indem sich gezeigt hat (§ 63, III.), wie die immer vollkommnere Erfüllung jeder Pflicht „gegen Andere“ auch Gegenstand unserer Selbstvervollkommnung sei. Diejenigen Ethiker daher, welche, wie Chr. F. Ammon, die Pflichten gegen die Thiere in einem „Anhange“ ihrer Moral nachbringen, bekennen wenigstens dadurch

*) So zuletzt noch K. Rosenkranz „System der Wissenschaft, ein philosophisches Encheiridion“, 1850. S. 455, § 696: „Was man Pflichten gegen das Thier nennt, sind primitiver Weise Pflichten des Menschen gegen sich selbst. Ein Thier zu quälen ist ebenso unvernünftig, als ihm ebenso viel Gemüth zuzuwenden, wie nur der Mensch es verdient. Nicht aber nur auf das Thier, sondern auf die Natur überhaupt sollte man reflectiren; denn auch gegen die Pflanze kann der Mensch sich unvernünftig betragen.“ — Wir haben diese Aeusserung herausgehoben, weil wir sie für charakteristisch halten. Sie zeigt das auch bei gebildeten Denkern noch immer zurückbleibende Schwanken über den wahren Grund und Ursprung des sittlichen Bewusstseins und des Wohlwollens, wovon wir schon im ersten kritischen Theile mancherlei Proben gefunden haben. So heisst es bei Rosenkranz: ein Thier zu mishandeln, sei „unvernünftig“, und darum werde gegen eine menschliche Selbstpflicht verstossen! „Unvernünftiges“ Handeln kann jedoch an sich nur unzweckmässiges oder zweckwidriges Handeln bedeuten. Damit hebt sich indess jene ganze Beweisführung auf; denn es kann unter gewissen Umständen — im Falle der Noth — sehr zweckmässig, also gar nicht „unvernünftig“ sein, ein Thier durch übermässige ihm zugemuthete Anstrengungen zu „quälen“, während es darum nicht weniger „unmenschlich“, dem sittlichen Gefühle widerstreitend bleibt; d. h. wir fühlen dann immer noch die allgemeine Idee des Wohlwollens verletzt; wiewohl zweckmässig, d. i. nicht vernunftwidrig gehandelt worden ist! Es sollte doch endlich einmal feststehen, dass, wie sehr auch Kant, damals in seinem Rechte, von einer praktischen „Vernunft“ gesprochen hat, man in ihr allein, im κοινὸς λόγος der Folgerichtigkeit und Zweckmässigkeit des Handelns, schlechterdings nicht den specifischen Ursprung des sittlichen Bewusstseins finden könne, so wenig als man das Böse in seiner Eigentlichkeit zum bloss Unvernünftigen zu stempeln vermag!

offen, dass sie mit ihrer systematischen Einreihung noch nicht das Rechte getroffen haben.

Ihre wahre, von selbst sich darbietende Stellung ist unter den allgemeinen Liebespflichten in dem Sinne, wie wir diesen Begriff oben entwickelt haben; denn auch jene lassen sich von einem Gemüthe, in welchem überhaupt die Liebe eine allbeherrschende Macht geworden ist, gar nicht mehr abweisen. Die „Pflichten gegen die Thiere" werden, unwillkürlich oder mit Bewusstsein, geübt, je entschiedener das allgemeine Wohlwollen im Gemüthe sich Bahn bricht und auf alle Willensverhältnisse mildernd und beseelend einwirkt, kurz je mehr das Subject dem Ideale der schönen Sittlichkeit sich nähert.

Diese Liebe für alles Lebendige und Empfindende hat aber eben darum einen ethisch-religiösen Ursprung; sie bezeichnet das in uns aufdämmernde Bewusstsein von der ursprünglich solidarischen Einheit aller seelischen und geistigen Wesen im Einen Urleben und Urgeiste Gottes (§ 5). Und so durfte schon vorher die Thatsache jenes natürlichen Mitgefühls als ein entscheidender Beleg für die Richtigkeit unserer ganzen ethischen Theorie bezeichnet werden. An dieser Stelle bestätigt sich aber zugleich, was wir früher erkannten (§ 5, S. 19. 20.), dass dies natürliche Mitgefühl für die Thierwelt, weil es ein „ursprüngliches" sei, eben darum auch zum bewusst-sittlichen sich ausbilden müsse, indem erst darin vollständig das Verborgene unsers „Grundwillens" ins Bewusstsein und Wollen hervortreten könne. Desshalb ist dies Gefühl und seine allseitig mitempfindende Erregbarkeit ein untrügliches Zeichen sittlichen Adels und sittlicher Schönheit. Gerade desshalb aber können die sogenannten „Pflichten gegen die Thiere" keineswegs, wie die Rechts-, Berufs- und Liebespflichten (in ihrer engern Bedeutung), ein unbedingt Verpflichtendes enthalten; sie sind Etwas, das allerdings „sein soll", dessen Ausübung aber von selbst sich einstellt, je unwillkürlicher und stärker entweder das angeborne Sittliche in uns hervortritt, oder je weiter wir in bewusst-sittlicher Bildung und Entselbstung uns vervollkommnen. —

III. Die Collision der Pflichten.

§ 73.

Durch Kant ist es ausgesprochen und von Andern nachher fast unverändert wiederholt worden, dass es objectiv einen Widerstreit der Pflichten gar nicht geben könne. „Ein Widerstreit der Pflichten würde das Verhältniss derselben sein, durch welches eine derselben die andere — ganz oder zum Theil — aufhöbe. Da aber Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt Begriffe sind, welche die objective praktische Nothwendigkeit gewisser Handlungen ausdrücken und zwei einander entgegengesetzte Regeln nicht zugleich nothwendig sein können, — sondern, wenn nach einer derselben zu handeln Pflicht ist, so ist nach der entgegengesetzten zu handeln nicht allein keine Pflicht, sondern sogar pflichtwidrig: — so ist eine Collision von Pflichten und Verbindlichkeiten gar nicht denkbar.“

„Es können aber wohl zwei Gründe der Verbindlichkeit, deren einer aber — oder der andere — zur Verpflichtung nicht zureichend ist, in einem Subject und der Regel, die es sich vorschreibt, verbunden sein, da dann der eine nicht Pflicht ist. Wenn zwei solcher Gründe einander widerstreiten, so sagt die praktische Philosophie nicht: dass die stärkere Verbindlichkeit die Oberhand behalte, sondern der stärkere Verpflichtungsgrund behält den Platz.“*)

Der Sinn dieser vielgedeuteten Stelle scheint uns nur der sein zu können: der allgemeine Begriff der Pflicht schliesst jede Collision entgegengesetzter Verbindlichkeiten aus; denn widerstreitende „Regeln“ — allgemeine Maximen — des Handelns können nicht zugleich nothwendig sein. An sich daher, in der Welt der Sittlichkeit und ihrer allgemeinen Begriffe, existirt keine Pflichtcollision. Dagegen können wohl „in einem Subjecte und der Regel, die es sich vorschreibt“

*) Kant „metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre“; Einleitung S. XXIII—XXIV.

— in der Maxime, überhaupt nach der Pflicht zu handeln, — entgegengesetzte „Gründe“ moralischer Verbindlichkeit zusammentreffen: dann behält der „stärkere Verpflichtungsgrund“ — die stärkere einzelne Pflicht — den Platz. Also im wirklichen Handeln giebt es durch den möglichen Conflict entgegengesetzter moralischer Bestimmungsgründe, auch nach Kant, eigentliche Pflichtcollisionen, die so gelöst werden, dass das stärker Verpflichtende den Ausschlag giebt. Dies Kant's vollständige Meinung, welche auch in seiner „Tugendlehre“, bei Behandlung der einzelnen „casuistischen Fragen“, ihre Bestätigung findet.

Dass er übrigens bei dieser Frage den weit stärkern Nachdruck auf den allgemeinen Begriff der Pflicht legte und demzufolge in ihm jede eigentliche Pflichtcollision leugnete, dies hängt genau mit seinem ganzen Standpunkte, überhaupt damit zusammen, dass er die Tugend nur als allgemeine Pflichtmässigkeit fasste, somit den Pflichtbegriff lediglich formal behandeln konnte, wo von einer „Collision“, von einem Widerspruche dieses Begriffes mit sich selbst, nicht die Rede sein kann. In der That kann die reine Pflichtmässigkeit nie in Widerstreit mit sich selber treten, sondern nur innerhalb derselben können stärkere oder schwächere Entscheidungsgründe einzelner Pflichten einander widerstreiten. Dieser letztere Punkt ist aber für Kant nur von accidenteller Bedeutung und untergeordnetem Interesse, indem die Unbedingtheit und ausnahmslose Geltung des Pflichtbegriffes, des „kategorischen Imperativs“, ins Licht zu stellen seine nächste Hauptaufgabe blieb. Daher sind es nur ausserhalb des Systems stehende „casuistische Fragen“, in denen er jene Probleme mehr gelegentlich und beispielsweise, als principiell und erschöpfend behandelt.

Anders stellt sich der Gesichtspunkt, wenn man auf den mannigfaltigen Inhalt des Pflichtbegriffes eingeht und weiter geltend macht, dass Ein und dasselbe Subject den verschiedenen Sphären des Pflichtbegriffes zugleich angehöre, dass somit im einzelnen Subject der verschiedene Inhalt des gemeinsam Geforderten nothwendig collidiren müsse. Jeder Sittliche

hat sich in jedem Augenblicke nach den Rechts-, Berufs- und Liebespflichten zugleich zu entscheiden: hier sind die sittlichen Entscheidungsgründe für das Handeln verschiedener Natur, d. h. sie erzeugen eine Collision, in deren wirklicher Ausgleichung gerade das richtige pflichtmässige Handeln besteht.

Von hier aus ist demnach gerade umgekehrt zu behaupten: dass jede pflichtmässige Handlung zugleich in der gelungenen Lösung einer Pflichtcollision bestehe, indem durch sie nach dem stärkern sittlichen Motive über die verschiedenen Möglichkeiten, welche bei jeder einzelnen Handlung vorliegen, entschieden wird. Jeder einzelnen Pflicht liegt die Möglichkeit einer Collision von Pflichten zu Grunde: dennoch stehen die verschiedenen Pflichtgebiete an sich in keinerlei Collision.

Diese Ansicht hat nun — unsers Wissens zuerst — Schleiermacher ausgesprochen, ohne ihr jedoch in Bezug auf das innere Verhältniss der Pflichtgebiete auf einander eine vollständige Ausführung zu geben. Auch von seinen Nachfolgern, so weit sie uns bekannt geworden sind, ist Nichts in dieser Richtung geschehen. Und so bleibt dies eine Anforderung an die Wissenschaft, allerdings weniger im Interesse eines praktischen Nutzens für das wirkliche Handeln, wie man gewöhnlich sich einredet, — als zur tieferen theoretischen Erkenntniss des Verhältnisses unter den verschiedenen Pflichtgebieten selber.

Schleiermacher erklärt sich darüber im Wesentlichen also: Da jede sittliche Sphäre immer werdend und da Jeder in jeder thätig ist: so kann auch in jedem Augenblicke in jeder Etwas geschehen. So gewiss nun der Mensch in jedem Augenblick nur in einer handeln kann, so „muss der Streit Aller um diesen Augenblick geschlichtet worden sein, und jede pflichtmässige Handlung ist daher die Auflösung eines Collisionsfalles."

Nun ist aber das höchste Gut die Totalität aller pflichtmässigen Handlungen. Wären diese also im Widerstreite, so wären einzelne Theile des höchsten Gutes mit einander in Wider-

streit. „Also kann keine Collision zwischen den Pflichten stattfinden.“

Die Lösung liegt nun darin. Da die verschiedenen Regionen des Pflichtmässigen in der Idee des höchsten Gutes Eines sind: so muss auch in der einzelnen That die Richtung auf das Ganze sein können, wenngleich jene nur in Einem Gebiete producirt. „Der Mangel eines Widerspruches im Selbstbewusstsein repräsentirt die Zustimmung der andern Sphären, die sich natürlich das gleiche Recht vorbehalten.“ — „Ob die Lösung der Collision einer Pflicht die rechte ist oder nicht, und also eine Handlung pflichtmässig oder nicht, lässt sich auf keine Weise äusserlich beurtheilen, sondern nur, wenn man weiss, was im Gemüthe des Handelnden gesetzt ist. Eine Lösung kann unrichtig, und doch subjectiv die Pflicht nicht verletzt sein, wenn das Gefühl dabei war, aus vollständigem sittlichen Bewusstsein gehandelt zu haben. Nur der Mangel dieses Gefühles ist die vollkommne Verletzung der Pflicht.“*)

Es ist offenbar, dass in dieser Entwicklung eine Lücke bleibt, indem vom objectiven Momente der Pflichtcollision durch den verschiedenen Inhalt der Pflichten völlig unvermittelt auf die Lösung „im Gemüthe des Handelnden“ übergesprungen wird. Jede Pflichtcollision soll sich hiernach dadurch ausgleichen, dass der Handelnde sich in gutem Glauben darüber befindet! So sehr hierin auf einen wichtigen Nebenmoment hingewiesen wird, — dass Keiner in den Geist der Andern hinein urtheilen könne über das Pflichtmässige oder Pflichtwidrige der einzelnen Handlung: — so kann doch unmöglich darin der vollständige Endbescheid enthalten sein, auch nicht in Schleiermachers Geiste, welcher dem moralischen Probabilismus gewiss nicht das Wort zu reden gedachte! Hier ist daher die Lücke, welche indess noch durch einen andern treffenden Gedanken ersetzt wird, der freilich mehr gleich einer allgemeinen Voraussetzung im Hintergrunde bleibt, als deutlich ausgeführt wird. Es ist der, dass eine Pflicht-

*) Schleiermacher, „Entwurf eines Systems der Sittenlehre, herausgegeben von A. Schweizer“ § 327. S. 433 — 435.

collision auf mehr als Eine Weise gelöst werden könne. Schleiermacher deutet dadurch wenigstens mittelbar auf das rechte Element, das künstlerische, hin, in welchem alle Pflichtcollisionen approximativ gelöst werden; aber eben darum nach besonnener Erwägung der Gründe und Gegengründe, nicht nach jenem dunkeln, halb fatalistischen Gefühle, es wenigstens „gut gemeint zu haben!“

§ 74.

Jene Antinomie, als deren Hauptvertreter wir Kant und Schleiermacher bezeichnen durften, löst sich nun nach der Construction unseres Pflichtbegriffes auf folgende, wie uns dünkt, erschöpfende Weise:

I. Die Gesammtheit der ethischen Güter, das höchste Gut darstellend, bildet ein System innerlich sich ergänzender Gemeinschaften, aus deren Zusammenwirkung allein objectiv Vollkommenheit des Ganzen (der menschlichen Gesellschaft, in ihrem grössten Umfange, wie im kleinsten Umkreise), — subjectiv Glückseligkeit des Einzelnen in diesem Ganzen, hervorgehen kann. Dies das Resultat alles Bisherigen!

Hierin nun liegt Nichts, wodurch eine eigentliche, reale Pflichtcollision jemals entstehen könnte. Vielmehr ist von diesem Standpunkte aus zu sagen, dass alles Handeln, das pflichtmässige wie das pflichtwidrige, zuletzt an der innern objectiven Macht des Guten sich ausgleiche, welches durch alle jene Formen der Gemeinschaft, wie durch die einzelnen Willen, allgegenwärtig und geheim harmonisirend hindurchwirkt. Wie wir gezeigt haben, dass das Böse, — die eigentliche reale Collision gegen das pflichtmässige Handeln, — von Innen her sich zerstört und immer von Neuem vernichtet wird an jener objectiven Macht des Guten, — wie es im grossen sittlichen Weltganzen erfolglos ist, einer meteorischen Erscheinung gleich, und mittelbar sogar durch die erregte Krisis das ausheilende Gute hervorruft: — so sind auch die eigentlich sittlichen Pflichtcollisionen nur vorübergehend und wirkungslos für die Gesammtheit, innerhalb deren sie sich, wie unwillkürliche Irrthümer, stets wieder

ausgleichen. Ihre Busse für das handelnde Subject liegt in der Erkenntniss derselben und ihre eigentliche Frucht besteht darin, dass in der dadurch errungenen höhern sittlichen Klarheit ein solcher Irrthum nicht mehr möglich bleibt.

Es giebt hiernach keine eigentlichen Pflichtcollisionen, sondern nur vorübergehende, auflösbare Verwicklungen des Handelns. Alles dies ist völlig mit dem Theoretischen zu vergleichen, da ein „Widerspruch" nichts Anderes ist als eine theoretische, aus Gründen und Gegengründen erwachsene „Collision." Es giebt keinen realen Widerspruch im Universum, an dem es untergehen müsste, weil es Einheit, Ordnung ist: dennoch scheinen bestimmte Thatsachen in ihm einander zu widersprechen. Diesen Schein löst die tiefere Forschung auf. Ebenso scheint im Gebiete der Freiheit das Böse, das praktische Unvermögen, die falsche Beurtheilung mancherlei Schädliches hervorzubringen. Diesen allerdings vorübergehenden Erfolg vertilgt die innere, durch die falsche Freiheit selber sich hindurchringende geheimnissvolle Gewalt des Guten stets von Neuem.

II. Dagegen ist vom Standpunkte der einzelnen freien Subjecte die stäte Möglichkeit eines Widerstreits der Pflichten aus doppeltem Grunde gesetzt.

Zuvörderst gehört jedes Subject den verschiedenen Sphären der sittlichen Gemeinschaft zugleich an, deren jede gleichzeitig ihm Pflichten auferlegt. Indem Jeder durch seine Geburt in Familienbande, in bestimmte sociale Verhältnisse hineingewachsen ist, indem er bestimmten Verpflichtungen in der Staats- und kirchlichen Gemeinschaft unterliegt, wie ihm stets neue aus seinem Berufe, aus frei gewählten persönlichen Beziehungen (Ehe, Freundschaft u. dgl.) erwachsen: so befindet sich Jeder in einem Durchkreuzungspunkte eigenthümlicher Pflichtanforderungen, welche unablässig und von stets andern Seiten auf ihn einströmen. Daher bleibt ihm für jeden Augenblick seines Handelns eine unbestimmbare Möglichkeit verschiedener pflichtmässiger Leistungen übrig, die nur durch stäte Wahl entschieden werden kann. Desshalb ist für den Einzelnen jede wirkliche Hand-

lung die Auflösung einer Collision zwischen mancherlei möglichen Handlungen. Pflichtmässig ferner wird jede solche Handlung nur dadurch, ebenso wird die Entscheidung dadurch zur Lösung einer Pflichtencollision, dass der Handelnde sich dabei eines sittlichen Motivs, als des entscheidenden, bewusst wird.

Hierdurch ist nun der zweite Grund gesetzt. Sodann befindet sich nämlich jedes Subject auf einer bestimmten Stufe sittlicher Bildung, die nur die seinige ist. Nach der Tiefe und Festigkeit der Gesinnung, nach der künstlerischen Fähigkeit und Uebung ist jeder Sittliche von jedem verschieden: dennoch richtet sich nach Beidem ebensowohl die beurtheilende Auffassung der eigenthümlichen sittlichen Aufgaben, als die Lösung und Durchführung derselben im wirklichen Handeln. Jeder kann daher nur für sich urtheilen und aus sich handeln, nach der ihm eigenthümlichen Auffassung der sittlichen Motive, — nach eigenem „besten Wissen und Gewissen."

Und so ist endlich, beide Seiten zusammengefasst, also zu sagen:

Jede sittliche Handlung ist die Lösung einer wirklichen Pflichtcollision. Wie diese aber gelöst werde, ist schlechthin der freien Entscheidung des Handelnden zu überlassen (ist auf sein „Gewissen" gelegt), und kann durch einen Andern oder auf bloss gemeingültige Weise gar nicht vollständig beurtheilt werden.

Ebenso ist es eine falsche Voraussetzung der Schule, dass für jede eigentliche Pflichtcollision nur eine einzige Entscheidung die richtige sei, indem an sich sehr verschiedene Auswege nicht nur sittlich zulässig sein können, sondern sogar sittlich gefordert werden, so gewiss jede Individualität nur ihrer eigenen sittlichen Kraft und Reife gemäss jede Collision lösen kann. Es entscheidet hierbei theils die sittliche Energie und die künstlerische Begabung des Handelnden, theils die Umgebung, auf welche sittlich eingewirkt werden muss. Und so soll endlich Jeder jede Pflichtcollision anders lösen, auf der,

übrigens gemeingültigen, Grundlage einer durchaus nur sittlichen Motivation. Jede wirkliche Lösung fällt demnach der unendlich perfectibeln Seite des ethischen Processes, der sittlichen Lebenskunst zu. Nie ist daher, auch für den Handelnden selbst, absolute Gewissheit vorhanden, die vollkommenste Lösung erreicht zu haben.

III. Bei Weitem jedoch in den wenigsten Fällen, und nur auf der Stufe des schon hochgebildeten, bewusst „in sich entschiedenen sittlichen Charakters" (§ 47), wird der Handelnde der Pflichtencollision und der verschiedenen Möglichkeiten, sie zu lösen, während des Handelns deutlich inne, sondern höchstens nachher, bei unglücklichem Erfolge, oder bei allgemeinem selbstprüfendem Rückblicke auf die Handlungen, stellt sich dies Bewusstsein ein, welches kritische Verhalten sich als ein wesentlicher Moment der „Tugendbildung" ergeben hat (§ 56). Aber es fällt nothwendig nach der Entscheidung. Und so ist sittliche Reue nichts Anderes, als das nachträgliche Bewusstsein einer falsch gelösten Pflichtcollision, sei es, dass sich ein Unsittliches an die Stelle der Pflicht gesetzt hat, sei es, dass die rechte sittliche Vermittlung nicht gelungen ist.

Demgemäss tritt der Begriff der „Tugendbildung" (§ 54—56) zugleich in ein noch bestimmteres Verhältniss zu den Pflichtcollisionen. Tugendbildung ist zugleich auch Bildung des sittlichen Urtheils, welches zunächst nach den Handlungen eintritt und an ihren Erfolg sich anknüpft, aber allmälig dazu sich ausbilden soll, überwachend das Handeln zu leiten und seinen Entscheidungen voranzugehen. Somit soll die Tugendbildung nach dieser Seite hin — es ist die, welche in den Cardinaltugenden der „Besonnenheit" und „Standhaftigkeit" dargestellt ist — sich zur Kunst des sittlichen Urtheils entwickeln, um Pflichtcollisionen zu lösen, d. h. im gegebenen Falle das sittlich Angemessene zu wählen und dadurch die Reue abzuhalten, indem es Gewohnheit wird, in jedem Handeln mit „Besonnenheit" der sittlichen Motivationen sich vollständig bewusst zu sein, und mit „Standhaftigkeit" nur nach ihnen sich zu entscheiden.

So lässt sich endlich aus dem Vorhandensein oder Nichtvorhandensein der Reue im Subjecte ein entscheidendes äusseres Kriterium schöpfen über die Stufe der sittlichen Selbstbildung, welcher es angehört. Der noch in sich ungewisse, erst „werdende" sittliche Charakter, dessen Vorsätze keineswegs immer den entsprechenden Erfolg haben und der noch weniger mit Standhaftigkeit ihnen getreu bleibt, sondern allerlei fremdartige Motivationen ihnen einflicht, empfindet als Nachwirkung seiner Handlungen bald Reue, bald Befriedigung, — der treffende Spiegel seines eigenen unfertigen und unklaren Gesammtzustandes. — Von der egoistischen Gesinnung dagegen ist zu sagen, welche immer nur irgend einen ihrer Selbstsucht genügenden Erfolg im Auge hat: was diese auch thue, eigentlich wird es sie immer gereuen, weil sie sich einen noch bessern, oder einen minder schlimmen Erfolg zu denken vermöchte. Sie ist auch hier mit der innern Strafe der Rastlosigkeit und tantalischen Unersättlichkeit behaftet. — Der bewusst sittliche, nur nach pflichtmässigen Motivationen sich entscheidende Charakter endlich bleibt, auch nach dem Mislingen oder nach unerwarteten Folgen, der sittlichen Reue völlig unzugänglich. Jedes schwächliche Gefühl innerer Unsicherheit ist überhaupt ihm fern. Was wäre auch für ihn zu bereuen? Er hat, wenn auch ohne äussern Erfolg, dennoch das Bewusstsein, das für ihn Mögliche und einzig Nothwendige gethan, also, soweit der Erfolg von ihm abhing, das Rechte wirklich geleistet zu haben. So kann der Sittliche, mit vollkommner Ruhe und unerschütterlicher Freudigkeit, sich deutlich bewusst sein, warum er nur mit Untergeordnetem, ja mit dem mindest Schlimmen sich begnügen müsse, während dennoch das Vollkommne klar vor seiner Einsicht steht. Daran aber steigert sich immer mehr die sittliche Lebenskunst, indem sie jedes Gegebene der Verhältnisse als einen bildsamen Stoff erfassen lernt, dem sie stets überlegener wird, um ein eigentlich Sittliches aus ihm hervorzubilden.

IV. Was die wissenschaftliche Behandlung der Pflichtcollisionen im Einzelnen betrifft, so muss die überlieferte

Vorstellung aufgegeben werden, als besitze die Ethik Mittel oder habe die Absicht, „Vorschriften“, d. h. gemeingültige Normen zu geben, nach denen eine Pflichtcollision ein für allemal und stets auf dieselbe Weise gelöst werden müsse. Vielmehr hat sich gezeigt, dass die richtige Lösung eine durchaus individuelle, unübertragbare und nur in unendlicher Annäherung zu findende sei, dass hier also im Individuum gerade das Entscheidende liege. Zudem schreibt die Ethik gar nicht vor, weil sie, richtig verstanden, dies gar nicht kann: sie lehrt nur die innere objective Natur des Guten erkennen; sie verständigt den Menschen über seinen eignen, in der Tiefe seines Wesens ruhenden Grundwillen, klärt ihn daher auch über seine einzelnen Regungen auf, ob sie dem Grundwillen gemässe sind oder nicht. Die Lehre von den Pflichtcollisionen kann demnach wissenschaftlich keine andere Bedeutung haben, als das innere Verhältniss der verschiedenen Pflichtgebiete nach ihren einzelnen Beziehungen schärfer und tiefer zu verfolgen; praktisch keinen andern Werth, als die sittliche Selbsterkenntniss des Handelnden zu schärfen, damit er selbstständig und auf eigene Verantwortung jede Collision eigenthümlich löse.

§ 75.

Wie sich ergab, hat alle Pflichtcollision darin ihren Ursprung (§ 74, I.), dass in demselben freien Subjecte — sei es Individuum oder Gemeinwesen — mehrere Pflichtgebiete zusammentreffen und gemeinsam auf sein Handeln Anspruch machen. Die Frage entsteht dann in jedem Falle einer wirklichen Collision, welcher Pflicht, als dem stärkern sittlichen Motiv, man zu folgen habe? Dies entscheidet sich nur nach dem Verhältnisse der Pflichtgebiete zu einander, was da wiederum in dem innern Verhältnisse der ethischen Ideen seinen Grund hat, welche sich im gesammten Pflichtbegriffe darstellen. (Vgl. § 63 und ff.) So behandelt lösen aber die Pflichtcollisionen sich ganz von selbst, d. h. das stärker entscheidende Motiv kündigt sich im sittlichen Bewusstsein von selber an; es bedarf nicht erst durch einen künstlichen Pro-

cess der Reflexion gesucht oder vorgeschrieben zu werden.

I. Es kann im Gebiete der Pflichten in Bezug auf sich selbst zunächst eine Selbstpflicht mit der andern streiten:

a) Die Pflichten der Selbsterhaltung unter einander — des Lebens, des Eigenthums, der persönlichen Freiheit und Ehre (§ 64, A.). Wenn diese drei Pflichtgebiete mit einander collidiren, so geht die Pflicht der Ehre — der wahrhaften — der Erhaltung des Lebens und vollends des Eigenthums voran. Seiner freigewählten Ueberzeugung, dem innern Drange seiner idealen Vorsätze und der daraus hervorgehenden freien Selbstbestimmung, kurz Demjenigen, was allein der Persönlichkeit geistigen Werth, „Ehre," verleiht, die äussern Bedingungen desselben, sein Leben und Eigenthum zu opfern, ist das Unwillkürlichste und Gebietendste, was es giebt, was gar nicht unterlassen werden kann bei voller Kraft und Integrität der Persönlichkeit. Und so wird diese Collision täglich in der mannigfaltigsten Gestalt vor unsern Augen gelöst: der Ehrtrieb des Künstlers, des Forschers, die Tapferkeit des Kriegers, der Enthusiasmus eines Volkes für eine Idee oder auch nur für ein verworrenes Abbild derselben — alles Dies ist nichts Anderes als ein unwillkürlich fortgesetztes Opfer des Lebens und der Lebensgüter für die innere Ehre, — was wir nur zum Bewusstsein und zu allgemeinem Ausdruck zu erheben haben, um daraus die betreffende „Pflicht" vollständig zu construiren.

Doch zeigt sich schon hier, dass sittliche Collisionen nicht von Jedem auf dieselbe Weise gelöst werden können. Es giebt so schwache oder so begeisterungslose Persönlichkeiten, dass sie, ganz ohne innere Schuld, keines jener Opfer zu bringen vermögen, weil jene höhere sittliche Bedeutung der Persönlichkeit und die daran sich schliessende Begeisterungsfähigkeit noch gar nicht in ihnen entwickelt ist. Zur Aufopferungsfähigkeit in geringerem wie im höchsten Grade, gehört wahrhafte geniale Begabung, das Unwillkürliche einer Liebe, welche, wie

gezeigt worden, sich der Mensch nicht selber verleihen kann. Nicht Jeder vermag stark und gross — durch die Kühnheit einer Liebe fortgerissen — wohl aber ein Jeder sittlich unbescholten — nach Rechts- und Berufspflicht — zu handeln. —

Aus gleichem Grunde folgt von selbst, dass die Erhaltung des Lebens der des Eigenthums vorangehe, wie Zweck dem Mittel; und es erscheint völlig überflüssig, darüber das Vorhandensein einer besondern „Pflicht" zu constatiren. Dennoch finden sich Beispiele, wo selbst diese Collision, durch ein an Wahnsinn gränzendes Haften am Besitze, verkehrt gelöst wird. Geizige haben sich entleibt, weil sie einen relativ geringfügigen Verlust nicht zu ertragen vermochten. Hier war das Gefühl der eigenen Persönlichkeit, auf eine, wie gesagt, dem Wahnsinn ähnliche Weise, ihnen völlig indentificirt mit dem Gefühle eines gewissen Besitzes: durch den Verlust des letztern brach auch die Kraft der Persönlichkeit zusammen. So wenig hier von einer verkehrten Lösung aus sittlichen Motivationen die Rede sein kann: so zeigt sich doch, wie jede solche Entscheidung nur Ausdruck der Persönlichkeit und ihrer sittlichen Gesammtbildung bleibe.

b) Die Pflichten der Selbstvervollkommnung in Collision mit einander (§ 65, B.). Die Pflichten der Berufsbildung, sammt Allem, was von allgemeiner Bildung mit jenen zusammenhängt, gehen den Pflichten universeller Culturbildung voran. Erst der Beruf (§ 68) erzeugt für Jeden die eigenthümlich sittliche Stellung innerhalb der Gemeinschaft. Ueber diesen vor allen Dingen muss Jeder in sich klar, für diesen vorgebildet sein: erst daran schliesst sich alles andere Sittliche und Culturbringende, wie an einen festen Mittelpunkt. Dies ist ein reiches Gebiet von Pflichtcollisionen und zugleich von den mannigfachsten Verfehlungen ihrer Lösung, weil in diesen Dingen nur reife und vorurtheilslose Einsicht richtig entscheiden kann, nicht hergebrachte Gewöhnung oder Willkür. Im Einzelsubjecte, wie im Staate, soll das Nothwendige und Unentbehrliche der Bildung dem Glanze und der Ostentation eines entbehrlichen Culturüberflusses vorangehen, die Hebung der allgemeinen Volksbildung dem Kunstluxus und

der Aristokratie einzelner Wissenschaftsliebhabereien. Es ist wider die wahren Pflichten der Cultur, ja culturfeindlich, wenn man in den modernen Staaten die reichsten Mittel für Nebenzwecke verschwendet, ehe für allgemeine Volksbildung vollgenügend gesorgt worden ist, und wenn man vollends in jenem Benehmen die höchsten Ansprüche befriedigt glaubt, welche die Idee der Cultur an den Staat zu machen habe. Jeder Einsichtige muss bekennen, dass die gegenwärtigen Staaten einer völligen Reform ihrer Theorie und Praxis in diesem Betreff dringend bedürftig sind. Sie haben diese „Pflichtcollisionen" künftig nach anderem Maasstabe zu lösen.

c) Die Pflichten der Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung in Collision unter einander. Die Pflichten der Ehre können mit denen der Vervollkommnung niemals in wahren Widerstreit treten, weil in der „Ehre" der ideale Inbegriff Dessen enthalten ist, was die Vervollkommnung im Subjecte hervorgebracht hat. Und wo sie scheinbar stritten, da wäre es entweder ein „falscher Ehrenpunkt" (§ 28), der da vertheidigt werden soll, oder eine trügerische Vollkommenheit, deren Erwerbung man sich, vielleicht durch irgend einen traditionellen Wahn, als „Pflicht" einreden lässt. Hier gilt es daher, in beiderlei Beziehung sich adäquate Begriffe über den sittlichen Werth der Lebensverhältnisse anzueignen, um jene vermeintlichen Collisionen vor der höhern Beurtheilung völlig verschwinden zu sehen. — Leben und Eigenthum dagegen werden stets jenen Pflichten der Vervollkommnung nachstehen: beide sind nur Mittel für diese, seien sie auf Berufs- oder auf allgemeine Culturbildung gerichtet. So bestätigt es auch das unmittelbare sittliche Urtheil. Kein Forscher wird Anstand nehmen, zur Erweiterung seiner Berufsbildung sich Gefahren für Leben und Gesundheit auszusetzen; noch weniger schont er sein Eigenthum. Dagegen schwieriger wird die Entscheidung darüber, wie weit bloss aus Wissbegier (allgemeinem Vervollkommnungsbedürfniss) unternommene gefährliche Expeditionen sittlich sich rechtfertigen lassen? Wenn ein Arzt, zur vollständigen Ergründung des Wesens einer Seuche, sie sich selber einimpft,

so ist es die That des höchsten sittlichen Heroismus. Der Nordlandsfahrer dagegen, der sich und seine Gefährten, um sehr ungewisser oder untergeordneter wissenschaftlicher Erfolge willen, den grössten Entsagungen und fast unvermeidlichem Untergange aussetzt, dürfte zu warnen sein, ob, trotz der dabei bewiesenen Tapferkeit, sein Benehmen und das Benehmen Derer, welche ihn unterstützen, aus klaren sittlichen Motiven sich rechtfertigen lasse!

§ 76.

II. Es können ferner im weitern Pflichtgebiete die Selbstpflichten mit den Nächsten- und den Berufspflichten in Widerstreit treten. Hier ergiebt sich schon aus dem allgemeinen Wesen der Sittlichkeit der durchgreifende Grundsatz: dass die Nächstenpflicht, das Wohl der Gemeinschaft, den Vorrang haben müsse. Alles sittliche Handeln besteht ja eben in Entselbstung: das sittliche Subject fasst sich in Selbsterhaltung und Vervollkommnung niemals als letzten Zweck, sondern zum Dienste der Gemeinschaft verpflichtet in irgend einer besondern Gestalt derselben; und die „Berufspflicht“ (§ 68) ist nur der bestimmte und bleibende Ausdruck dafür, wie das sittliche Subject der Gemeinschaft dient. Und so könnte zunächst

a) die Selbsterhaltung mit der Berufspflicht in Collision zu treten scheinen. Hier ist jedoch keineswegs eine wahre Collision von Pflichten vorhanden; denn stets giebt die Berufspflicht in dem umfassenden Sinne, wie wir ihren Begriff bestimmt haben, — als der bleibende sittliche Lebenszweck und organisirende Mittelpunkt alles übrigen Handelns, — den entscheidenden Ausschlag für sich; so gewiss jedem Sittlichen sein Leben und seine Persönlichkeit zu erhalten nur insofern Werth hat, als er dadurch die Berufspflicht zu üben vermag. In dieser liegt daher vielmehr die fortdauernde Lösung jener Collision, und zwar zu Gunsten der Nächstenpflichten.

Wohl aber kann im Einzelnen und vorübergehend es sittlich geboten sein, die Ausübung der Berufspflicht zu suspendiren, um der Selbsterhaltung sich ausschliessend zu widmen. Hierher fällt die Pflicht der Gesundheitspflege, der Erholung im weitesten Sinne, des völligen Pausirens jeder Thätigkeit; und hier fällt es der sittlich künstlerischen Abwägung anheim, in jedem einzelnen Falle und durchaus selbstständig zu entscheiden, welche Pflicht unmittelbarer und dringender sei, ob die der Selbsterhaltung, ob die einer unausgesetzten und aufreibenden Berufsausübung. (Ein ganz analoges Verhältniss wird sich in der Collision der Selbsterhaltung mit den „Liebespflichten" ergeben.) Bei dieser Lösung wirkt jedoch mitbedingend die augenblickliche sittliche Begeisterung, oder auf bleibende Weise die Stärke und Energie der ganzen Persönlichkeit ein; und Vielen, auch pflichtmässig Gesinnten, wäre nicht anzumuthen, was zufolge einer innern sittlichen Nothwendigkeit die hochbegabte Individualität mit leichter Mühe vollbringt und eine Macht und Virtuosität von Berufsleistungen entwickelt, welche die Andern nur bewundernd und (was hier ihre sittliche Leistung ist) demüthig sich unterordnend anzuerkennen, keineswegs aber selbst zu vollbringen vermögen, wenn sie nicht in falscher Selbstüberschätzung oder in knechtischem Nachahmungstriebe die Gränzen ihrer sittlichen Originalität überschreiten wollen; — was dann gerade das Unsittliche wäre!

b) Die Selbsterhaltung, mit der Rechtspflicht streitend, erzeugt Nothwehr — in Beziehung auf die Erhaltung des eignen Lebens; Nothrecht — in Bezug auf das unentbehrliche Eigenthum. Auf dem blossen Rechtsstandpunkte ist in der That Jeder sich selbst der Nächste, so gewiss das Recht nur äusserlich die Abgränzung der verschiedenen Freiheitssphären, innerlich die völlige Gleichstellung der Rechte und Befugnisse unter den freien Subjecten bezeichnet. Und so hat Jeder, in seinem Leben angegriffen, die rechtliche Befugniss sich zu vertheidigen auf die Gefahr, das Leben des Andern zu verletzen; er hat auf diesem Standpunkt dieselbe Befugniss, wenn er bei einer allgemeinen Gefahr

sein Leben nur retten kann durch den Untergang des Andern, die eigene Lebenserhaltung der des Andern vorzuziehen. Denn Keinem kann sittlich verboten sein, seine Rechtsbefugniss aufzugeben, vorausgesetzt, dass er, stillschweigend oder mit ausdrücklichem Bewusstsein, die gleiche Rechtsbefugniss, sich gegenüber, dem Andern einräumt.

Anders wird das Verhältniss, wenn das Recht und seine Befugniss nicht als das höchste Bedingende für den Willen angesehen, sondern durch das Wohlwollen ergänzt wird. Dies fordert jedoch der durchgreifende Standpunkt unserer Ethik, indem sich gezeigt hat, dass das Recht und seine Gemeinschaft nur das Mittel sei, um die höhern, humanen Gemeinschaften darauf zu erbauen, wie sogar alle blossen Vertragsverhältnisse dem Sittlichen zu Anknüpfungspunkten dienen sollen, um darüber hinaus ein Verhältniss des Wohlwollens zu gründen (§ 12, IV.). Wir werden daher auch im vorliegenden Falle jene Rechtsbefugniss nicht für die höchste und letzte Instanz halten können, um die bezeichneten Collisionen vollkommen zu lösen. In der That lässt sich eine Höhe der Menschenliebe denken und eine Stärke der Entselbstung, wo man die sonst unbestreitbare Befugniss der Nothwehr fallen lässt und mit voller Ergebung widerstandslos dem Angreifer entgegentritt, wie Christus seinem Jünger das Schwerdt einzustecken befahl: — oder wo man, im Collisionsfalle der eigenen Lebensgefahr oder der des Andern, durchaus es einer höhern Fügung überlässt, welchen von Beiden sie erretten will.

Aus der unverschuldeten Entbehrung eines zum Leben genügenden Eigenthums ergiebt sich das Nothrecht. Bei solcher unverschuldeten Armuth erhält Jeder das Recht auf die Unterstützung der Andern, auf „Almosen“, nicht aber in der Form einer bloss zufälligen oder unorganisirten Mildthätigkeit, welche ebenso entwürdigend als unzweckmässig ist, sondern durch Einweisung in eine Beschäftigung, die den Lebensunterhalt ihm selbstständig sichert. Diese Pflichterfüllung kann jedoch nur dem Staate zufallen, und wir werden damit an die weitern Untersuchungen der Güterlehre darüber verwiesen. Es ist übrigens nur

ein Zeichen, dass er seinen socialen Beruf entweder nicht erkennt oder nicht erfüllt, wenn es im Umkreise seines Gebietes noch Individuen giebt, welche der zufälligen Mildthätigkeit anheimfallen.

c) Die Selbsterhaltung in Collision mit den Liebespflichten. Wo eine solche Collision hervortritt, da muss sie sich von selbst lösen durch die stärkere Macht der Liebe, vor welcher der Trieb der Selbsterhaltung verschwindet; und es ist nur ein Selbstmisverständniss der Schule, wenn sie meint, durch „Vorschriften“ die absolute Gränze zwischen den Rechten der Selbsterhaltung und den Anforderungen der Liebespflichten feststellen und die letztern als gemeingültige Gebote dem Willen auferlegen zu müssen. Darin ja eben zeigte sich das Wesen der „Liebespflichten“ (§ 67), dass sie nicht in der Gestalt des Gebotes, sondern aus innerem Drange und eigenem Bedürfnisse, mit „Begeisterung“, den Act der Selbstaufopferung vollbringen. Wo daher eine eigentliche Liebespflicht sich geltend macht, da verschwinden vor ihr ganz von selbst die Rücksichten der Selbsterhaltung. Wo sie aber als ein blosses Gebot äusserlich auferlegt werden will, da ist das Subject entweder zu schwach, sie dem stärkern Triebe der Selbsterhaltung gegenüber durchzuführen, oder wenigstens übt es sie nicht in der specifischen Gestalt einer Liebespflicht. Es vollbringt sie vielleicht, um „Gott zu gefallen“, zur Uebung in ascetischer Selbstentsagung (§ 54): — dann fällt die That eigentlich den Pflichten der Selbstvervollkommnung zu; — oder wenn sie aus einem allgemeinen Vorsatze geübt wird, wie bei dem Orden für die Krankenpflege und dergleichen, so ist sie den Berufspflichten zuzurechnen, beides von eigenthümlich sittlichem Werthe, nur nicht von dem höchsten, unbedingten, welcher der Liebe zukommt!

Anmerkung. Bei dem Ueberblicke über die verschiedenen Pflichtgebiete in ihrem Verhalten zu einander könnte die Frage entstehen: warum wir an dieser Stelle nicht auch der Möglichkeit einer Collision zwischen den „Pflichten der Selbstvervollkommnung“ und den „Berufs- und Nächsten-

pflichten" gedacht haben, sondern nur der „Selbsterhaltung" erwähnen. Die Erwägung des eigentlichen Charakters der Pflichten der Selbstvervollkommnung wird den Zweifel lösen, ob es überhaupt eine wahrhafte Collision in der bezeichneten Weise gebe oder nicht? Zuvörderst hat sich gezeigt (§ 65), dass die Selbstvervollkommnung niemals zur ausdrücklichen Pflicht von besonderm, anderes Sittliche ausschliessendem Inhalte werden kann, ausser in dem einzigen Falle, wenn sie sich auf die allgemeine und besondere Selbstbildung zum „Berufe" bezieht. Insofern kann jedoch zunächst zwischen Selbstvervollkommnungs- und Berufspflicht keine innere Collision stattfinden, weil entweder im rechten, sittlichen Treiben des Berufes beide sich beständig integriren und Hand in Hand mit einander gehen; oder, sofern es noch darum sich handelt, auf den Beruf sich vorzubereiten, dann jene selbstvervollkommnende Vorbereitung gerade die eigentliche Berufspflicht ist. In weiterm Sinne sodann ist die Pflicht der Selbstvervollkommnung gar kein einzelner, neben den andern Pflichtvollziehungen ausdrücklich einhergehender Act, wodurch sie etwas ganz Formelles, Inhaltloses werden würde — sondern das stäte Fortschreiten des tugendbildenden Processes innerhalb jedes besondern Pflichtgebietes und in jeder einzelnen Pflichtvollziehung. So wird jene Pflicht eigentlich nur mittelbar geübt durch alle andern hindurch, und zwar desto vollendeter, je vollkommner diese gelingen. Somit kann hier gar keine wirkliche Collision stattfinden. Keine Pflicht der Selbstvervollkommnung darf uns hindern, eine besondere Pflicht zu vollbringen; denn damit wäre sie selbst aufgehoben: und keine besondere Pflichtübung hindert jemals unsere Selbstvervollkommnung; denn dadurch wird sie gerade gefördert.

§ 77.

III. Endlich können im engern Kreise der Pflicht die Berufs- und die Nächstenpflichten unter einander collidiren. Auch hier ergiebt sich aus dem innern Verhältniss der ethischen Ideen zu einander der durchgreifende Gesichtspunkt:

dass die Beobachtung der Rechtspflicht allen andern vorausgehe. Sie ist das Minimum des sittlich zu Erfüllenden; zugleich ist das Recht die ordnende Grundlage aller, auch der höchsten Gemeinschaft. Und so darf die Rechtspflicht niemals übertreten werden, aber sie darf auch nicht unerfüllt bleiben. Desshalb

a) wenn Rechtspflicht mit Berufspflicht collidirt, so weicht die letztere. Kein Beruf kann uns auferlegen, etwas Ungerechtes, Gesetzwidriges zu thun in Folge desselben. Sollte factisch eine Berufspflicht solche Forderung bei sich führen, so müssten wir Protest dagegen einlegen, oder wenn dennoch auf ihr bestanden würde, einem Berufe entsagen, der uns zum willenlosen Werkzeuge einer Ungerechtigkeit zu machen drohte. Ebenso darf die verworrene Vorstellung irgend eines Staatswohles, unter der sich in der Regel nur unsere sittliche Feigheit versteckt, uns Veranlassung geben, im Bereiche unsers Berufes und seiner Verantwortlichkeit ein Ungerechtes zuzulassen. Hierher fällt insbesondere die berühmte Controverse, ob ein Richter nach einem von ihm für ungerecht erkannten Gesetze ein Urtheil fällen dürfe oder nicht: — wo hier noch eine besondere Collision hinzutritt, die zwischen höherer und niederer Rechtspflicht, zwischen der ewigen und der bloss historischen Gerechtigkeit. Die Antwort kann nur die sein: dass er das Urtheil nach dem vorhandenen Gesetze zu sprechen habe, — denn als Richter ist er nicht Gesetzgeber, und zudem muss er selber ein Beispiel seines Gehorsams vor dem Staatsgesetze geben. Aber er soll auf Nichtvollziehung der Sentenz (Begnadigung) und auf Abrogirung des Gesetzes antragen.

b) Wenn Rechts- und Berufspflicht mit der Liebespflicht collidirt, so steht die letztere zurück. Erst muss die allgemeine Rechtsordnung gewahrt und die nächste unerlassliche Pflicht des Berufes erfüllt sein, ehe die höhern Pflichten der Liebe ausschliessende Geltung erhalten können. Zuerst müssen wir gerecht und gewissenhaft sein, bevor wir grossmüthig oder nachsichtig sein dürfen, und letzteres zwar niemals ohne jene strenge zügelnde Kraft im Hintergrunde

zu behalten. Dies gilt ebensowohl als pädagogischer Grundsatz im weitesten Sinne dieses Wortes, wie als Staatsmaxime. In beiderlei Rücksicht ist vor der schlaffen Clemenz zu warnen, welche das Rechte und Nothwendige durchzusetzen verabsäumt unter dem Vorwande der Nachsicht oder der Gnade, eigentlicher aber aus Gewissenlosigkeit oder aus Mangel an kräftigem Entschlusse. Das Sittliche ist auch mit einer äussern unantastbaren Majestät umgeben, deren eigentliche Stelle das Recht und deren wahrer Erfolg der unerbittliche Gehorsam ist, welcher ihm gezollt wird. Die Tugend des Staates im Innern und nach Aussen, seine eigentliche „Berufspflicht", ist daher strenge Handhabung der Gerechtigkeit. Dies bewährt sich auch durchgreifend als der Maasstab, nach dem sich die Achtung des Staates im öffentlichen Urtheile richtet. Strenggerechte Regenten von willkürloser Entschiedenheit werden zuletzt auch geliebt; nicht umgekehrt: und auch darin zeigt der sittliche Instinct den rechten Weg, von der Verwirklichung der Rechtsidee, als der fundamentirenden, zur höhern des Wohlwollens und der freien Liebe gelangen zu wollen. Selbst im Privatleben ist jene Willkür der Milde einigermassen verdächtig: oft ist sie das Zeichen charakterloser Schwäche oder der Eitelkeit; meistens deutet sie auf blosse Unentschlossenheit und den Mangel fester bleibender Grundsätze der Sittlichkeit.

c) Eine Liebespflicht mit andern Liebespflichten collidirend bietet sich sehr häufig im Handeln und wird eine oft schwer zu umschiffende Klippe für die sittliche Lebenskunst. In jedem pädagogischen und jedem humanen Verhältnisse hat man eigentlich stets die Wahlentscheidung zu treffen zwischen mannigfachen Liebespflichten; hier nämlich soll jede Handlung bis zum Bewusstsein und zur Gestalt einer Liebespflicht sich erheben. In diesem Betreff kann die Wissenschaft, um die sittliche Lebenskunst zu leiten und ihr Urtheil in der richtigen Wahl des Einzelnen zu schärfen, gleichfalls nur an das allgemeine Wesen und den Ursprung des Pflichtbegriffes erinnern (§ 62, III.), dass jede Pflichterfüllung künstlerisch desto vollkommner sei, je mehr sie das eigenthümliche sittliche Gut darstellt, unter welches sie fällt, ebenso je mehr sie der sittlichen Indivi-

dualität des Handelnden, wie des Behandelten entspricht: in beiderlei Hinsicht daher, je mehr sie künstlerisch anknüpft an das Gegebene und niemals Mittelglieder der sittlichen Ausbildung überspringt, worin — um es im Vorbeigehen zu bemerken — auch von den Tüchtigsten und Gereiftesten, aus einer Art von sittlicher Ungeduld, die grössten Fehler gemacht werden. Und so bleibt uns im pädagogischen Verhältniss die stäte künstlerische Wahl zwischen Strenge und Milde; im humanen zwischen Nachsicht und sittlichem Rigorismus, die nicht sowohl abwechseln, als sich gegenseitig ergänzen und unterstützen müssen, wovon jedes tägliche Handeln in den nächsten und liebsten Lebensverhältnissen uns Beispiele geben kann.

Wenn Liebespflichten aus verschiedenen sittlichen Lebenssphären, denen wir zugleich angehören, unter einander in Collision treten (z. B. die Pflichten gegen den Gatten oder gegen die Kinder, gegen die Verwandten oder gegen die Fremden): so ergiebt gerade die bestimmte Prüfung des jedesmaligen Verhältnisses, dass die nahe Pflicht vor der weiteren, die dringendere vor der entfernteren den Vorzug habe. Je klarer man den Umkreis seiner nächsten Pflichten und der weiter abliegenden überschaut, desto weniger wird man in Zweifel sein über das jedesmal pflichtmässig Gebotene. Man wird zuerst seinem nächsten Kreise sich widmen in erreichbaren Pflichtleistungen, ehe man die Reform der Welt versucht; man wird eher seinem Vaterlande dienen, als dem fremden und fernliegenden; eher mittheilend gegen seine Verwandten sein als gegen Fremde, und so endlich im engsten Kreise dem bedürftigsten Familienliede seine nächste Sorge widmen.

Dies Alles ergiebt sich von selbst im gewöhnlichen und regelmässigen Geleise des Lebens. Aber diese Ordnung kann sich umkehren unter ausserordentlichen Umständen und die Begeisterung für ein Sittliches und Heiliges kann über jede nächste Erwägung der unmittelbaren Pflichten zur kühnsten That der Selbstaufopferung hinreissen, wie alle Blutzeugen und Bekenner einer grossen Idee es uns bewiesen haben, denen im Gefühle einer einzigen, gewaltigen Pflicht das ganze Dasein sich erhöhte und

erneuerte. Wem aber Solches beschieden ist, der stelle sich unter die Beneidenswerthen, weit weniger des Erfolges wegen, als um der höhern sittlichen Kraft willen, mit welcher er von Oben her begnadigt worden ist, durch die ihm sein Leben und alle sonstigen Pflichten und Interessen zu einer einzigen Liebespflicht zusammenschmelzen. Hier überschreitet die sittliche Genialität zwar niemals das eigenste Wesen der Tugend und der Pflicht — denn jene That ist nur dann die ächte, wenn sie sich als die innerste Selbstaufopferung bewährt: wohl aber übertrifft sie den gemeinsamen künstlerisch-sittlichen Maasstab; desshalb kann sie nicht vorausgesehen, noch weniger als allgemeine Pflicht geboten werden. Auch kann sie nicht eine neue Regel des Handelns gründen, wie der Genius in der eigentlichen Kunst einen neuen Kunststil, weil sie eben aus Enthusiasmus des Willens stammt, erzeugt von individuellen Umständen, und nur unter diesen sittlich berechtigt.

Nachtrag sinnstörender Druckfehler zum ersten Bande der Ethik.

Seite	239	Zeile	18	v. oben	nach „Werke“ schalte „vorhanden“ ein.
-	248	-	14	- oben	statt „absondern“ l. „absurden.“
-	345	-	1	- unten	statt „einfache“ l. „vierfache.“
-	463	-	18	- oben	statt „anerkannt“ l. „anerkennt.“
-	481	-	7	- unten	statt „Aufgabe“ l. „Ausgabe.“
-	673	-	11	- unten	statt „eine“ l. „keine.“
-	723	-	4	- unten	l. „überzeugten.“
-	726	-	16	- oben	statt „wichtig“ l. „nichtig.“
-	802	-	16	- unten	statt „den Communismus“ l. „dem C.“

Druck der Teubner'schen Officin in Leipzig.

Im Verlage der **Dyk**'schen **Buchhandlung** in **Leipzig** sind erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Der Conflict der preussischen Regierung mit den katholischen Bischöfen in Betreff des Verfassungseides. 1850. gr. 8. geh. 4 Ngr.

Danzel, Th. W., Dr. phil., **Gottsched und seine Zeit.** Auszüge aus seinem Briefwechsel zusammengestellt und erläutert. Nebst einem Anhange: *Daniel Wilhelm Triller's Anmerkungen zu Klopstock's Gelehrtenrepublik.* 1848. gr. 8. geh. 3 Rthlr.

Danzel, Dr. Th. W., **Gotthold Ephraim Lessing,** sein Leben und seine Werke. Nebst einigen Nachträgen zur Lachmann'schen Ausgabe. 1. Band. Mit zwei Facsimiles. 1849. gr. 8. geh. 3 Rthlr. 25 Ngr.

Düntzer, Heinr., **Göthe's Faust.** Erster und zweiter Theil. Zum ersten Mal vollständig erläutert. 2 Theile. 1850. gr. 8. geh. 4 Rthlr. 20 Ngr.

Düntzer, Heinr., **Göthe's Prometheus und Pandora.** Ein Versuch zur Erklärung und Ausdeutung dieser Dichtungen. 1850. gr. 8. geh. 27 Ngr.

Fichte, I. H., **System der Ethik.** Erster kritischer Theil. Auch unter dem Titel: **Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte in Teutschland, Frankreich und England von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart dargestellt.** 1850. gr. 8. geh. 4 Rthlr.

Gioberti, V., **der moderne Jesuitismus.** Teutsch bearbeitet von J. Cornet. 3 Bände. 1848. 1849. gr. 8. geh. 5 Rthlr.

Grote, G., **Geschichte Griechenlands.** Nach der zweiten Auflage aus dem Englischen übersetzt von Dr. N. N. W. Meissner. Erster Band. Nebst 3 Karten. 1850. gr. 8. geh. 6 Rthlr.

Jacobs, Fr., **Personalien.** 2te wohlfeile Ausgabe. 1848. 8. geh. 1 Rthlr. 7½ Ngr.

Layard, A. H., **Niniveh und seine Ueberreste.** *Nebst einem Berichte über einen Besuch bei den chaldäischen Christen in Kurdistan und den Jezidi oder Teufelsanbetern, sowie einer Untersuchung über die Sitten und Künste der alten Assyrier.* Teutsch von Dr. N. N. W. Meissner. Mit 94 Illustrationen, 6 Plänen und einer Karte. 1849. gr. 8. geh. 6 Rthlr.

Lukaszewicz, Joseph, **Geschichte der reformirten Kirchen in Lithauen.** 2 Bände. 1848, 1850. gr. 8. geh. 2 Rthlr. 15 Ngr.

Lynch, W. F., **Bericht über die Expedition der Vereinigten Staaten nach dem Jordan und dem todten Meere.** Nach der zweiten Auflage teutsch bearbeitet und mit dem officiellen botanischen Berichte versehen von Dr. N. N. W. Meissner. Mit 26 Kupfertafeln und 2 Karten. 1850. gr. 8. geh. 4 Rthlr.

Mundt, Theodor, **Macchiavelli und der Gang der europäischen Politik.** 1850. gr. 8. geh. 1 Rthlr. 15 Ngr.

Nork, F., **Andeutungen eines Systems der Mythologie, entwickelt aus der priesterlichen Mysteriosophie und Hierologie des alten Orients.** 1850. gr. 8. geh. 2 Rthlr.

Die Staatsregierung Sachsens und die ein und zwanzig Professoren. Von einem aus ihrer Mitte. Nebst einer Beilage. 1850. gr. 8. geh. 8 Ngr.

Thesaurus commentationum selectarum et antiquiorum et recentiorum illustrandis antiquitatibus christianis inservientium. Recudi curavit, praefatus est, appendicem literariam et indices adjecit M. J. E. Volbeding. I. 1. 2. II. 1. 2. 1845—1849. gr. 8. geh. 4 Rthlr. 12 Ngr.

Volbeding, J. E., **Index dissertationum programmatum et libellorum quibus singuli historiae N. T. et antiquitatum ecclesiasticarum loci illustrantur.** 1849. gr. 8. geh. 1 Rthlr. 15 Ngr.

B
2974
F33
S9
v.2 pt.1
Library
has:
v.2
pt.1

Fichte, Immanuel Hermann von, 1796–1879.

System der ethik. Von Immanuel Hermann Fichte ... Leipzig, Dyk, 1850–53.

2 v. in 3, 22cm.

Each vol. has also special t.-p.

CONTENTS.—1., kritischer th. Die philosophischen lehren von recht staat und sitte in Deutschland, Frankreich und England, von der mitte des achtzehnten jahrhunderts bis zur gegenwart.—2., darstellender th 1. abth. Die allgemeinen ethischen begriffe und die tugend- und pflichten lehre. 2. abth. Die lehre von der rechts-sittlichen und religioesen ge meinschaft oder die gesellschaftswissenschaft.

1. Ethics. I. Title.

42-51099

Library of Congress B2974.F33S9 CCSC/mm

334219